ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

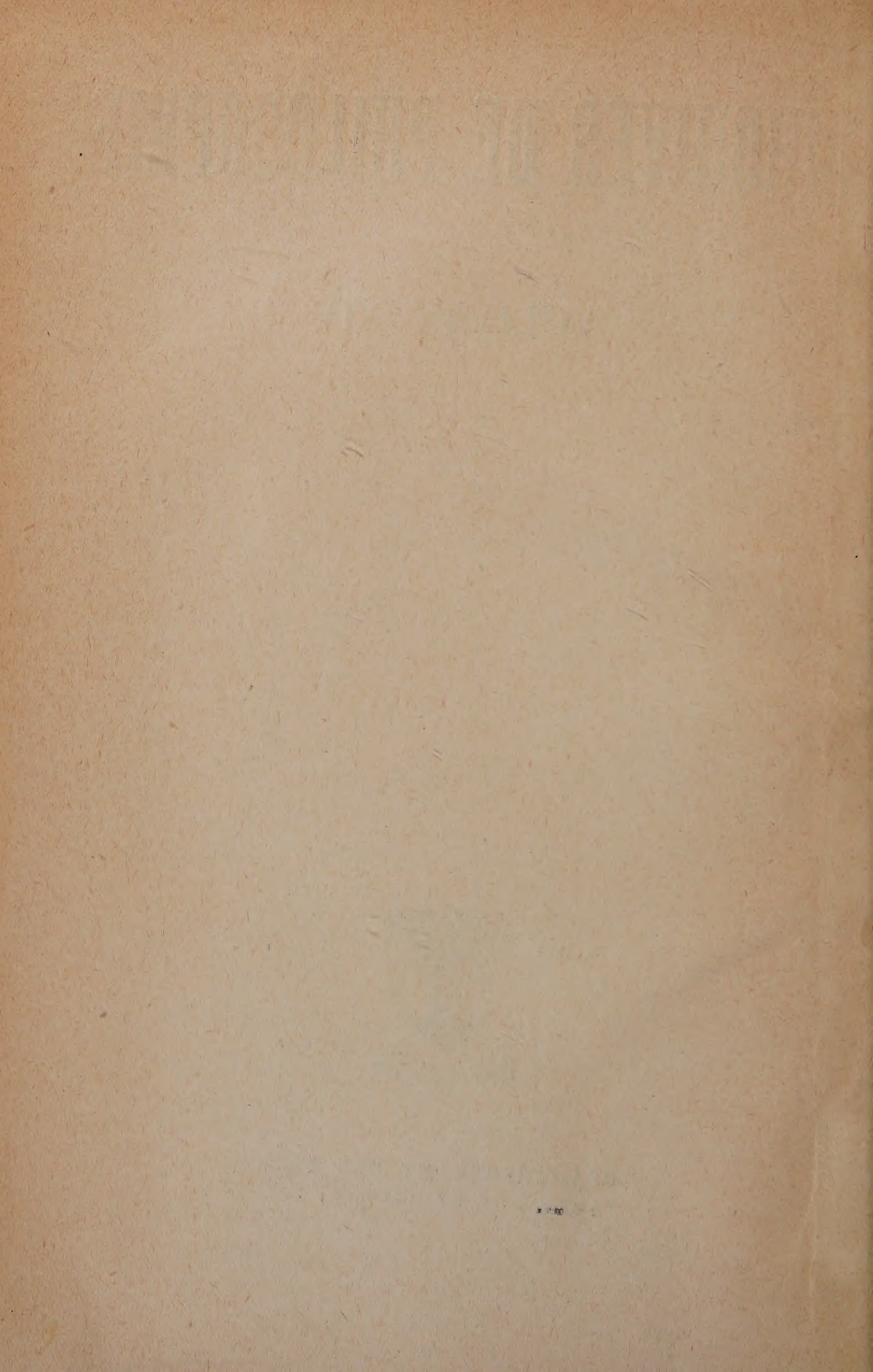
VOLUME XIV

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XIV



BEAUCHESNE ET SES FILS
PARIS, RUE DE RENNES, 117



ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XIV

CAHIER I

E. ROLLAND et L. ESQUIROL

La Philosophie Chrétienne de Malebranche

La Nature et la Grâce

(1638-1938)



BEAUCHESNE ET SES FILS
PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXVIII

LE SURNATUREL DANS LA PHILOSOPHIE DE MALEBRANCHE

INTRODUCTION

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DE MALEBRANCHE

1° Le Problème de la Philosophie Chrétienne. Métaphysique et Surnaturel.

Le problème que l'on se propose d'examiner dans ce travail concerne la relation entre le donné surnaturel de la Révélation Chrétienne, et le donné rationnel, proprement métaphysique, dans la synthèse philosophique de Malebranche. Il est toujours intéressant de considérer dans l'effort spéculatif d'un philosophe « chrétien » la rencontre entre la réflexion rationnelle et le contenu du dogme révélé. Cette rencontre présente, chez Malebranche, un intérêt particulier à cause de la collaboration très intime que se sent fournie chez lui raison et foi. Nous trouvons dans le cas de Malebranche une expérience de choix, qu'il faudra analyser dans le détail, pour essayer ensuite d'en apprécier le succès. Une telle étude doit apprendre à mieux connaître, dans ses nuances parfois subtiles, une métaphysique originale et profonde. Elle doit amener aussi à se rendre mieux compte des exigences auxquelles doit répondre une synthèse philosophique pour être véritablement viable et féconde.

Le problème, ainsi délimité, se rattache, on le voit, à une question de plus ample envergure : il va rejoindre celui, plus général, de la philosophie chrétienne [1]. Et c'est seulement en le replaçant dans

1. L'expression de « philosophie chrétienne » appelle dès maintenant une précision. Il y a lieu de distinguer, pour qu'elle présente un sens, deux ordres irréductibles de connaissance : l'un proprement rationnel, accessible à l'intelligence humaine laissée à ses propres forces; l'autre, supra-rationnel, spécifiquement divin, accessible

ce contexte plus large qu'il sera permis d'en comprendre la portée véritable, d'en dégager exactement les termes. Le problème d'une philosophie chrétienne, cependant, se pose-t-il? Peut-il, en droit, se poser; et à quelles conditions? Il pourrait sembler, au premier abord, que le surnaturel ne soutient aucun rapport avec la philosophie; et qu'ainsi notre problème n'est qu'un problème illusoire, un pseudo-problème, comme l'histoire de la pensée métaphysique en offre en si grand nombre. Dès lors, il serait bien inutile d'entreprendre cette étude. Ou du moins il faudrait, délibérément, renoncer à la traiter sur le plan philosophique : elle relèverait, simplement, de la psychologie religieuse. Il est donc nécessaire de définir au préalable, et de confronter les termes du problème.

« Métaphysique », on le sait, signifie recherche rationnelle des plus hautes causes. Alors que le savant peut se borner, du moins théoriquement, à la considération des phénomènes, et des lois qui en déterminent la production; alors que le théologien fait appel, par delà la raison, à une source transcendante de vérité, le métaphysicien prétend parvenir, au moyen des ressources proprement rationnelles, à partir des principes les plus généraux, à la réalité de l'être. Ce qu'il veut, c'est fournir une explication, à la fois de sa quiddité et de son existence : dire pourquoi il est, pourquoi il est ce qu'il est, — autant qu'une telle connaissance est, bien entendu, accessible à une intelligence humaine.

« Surnaturel », par ailleurs, désigne ce qui dépasse les forces, et même, simplement, l'exigence de toute nature créée, si élevée soit-elle en perfection. « Surnaturel » est donc, en matière de connais-

seulement par grâce. Psychologiquement et historiquement, le problème se complique : car certaines vérités, proprement rationnelles — en droit —, n'ont été rendues accessibles — en fait — que par l'influence de la Révélation chrétienne. Telle est la signification historique de ce qu'on peut appeler « philosophie chrétienne ». Que l'on songe également, pour échapper à toute schématisation arbitraire, qu'en réalité le Dieu chrétien est apparu comme Père en même temps que comme Créateur : sa personnalité (vérité rationnelle) a été manifestée principalement par des interventions surnaturelles, par la révélation du mystère surnaturel. D'où un problème très délicat de psychologie religieuse et d'histoire philosophique : il est difficile de faire un départ exact entre des éléments spécifiquement divers, mais très étroitement mêlés dans la conscience d'un penseur chrétien. Le point doctrinal le plus difficile à examiner, et le plus intéressant aussi, concerne l'existence et la délimitation d'une zone frontière, où la spéculation métaphysique se porte sur un au-delà de la raison et de la nature — en tant que cet au-delà, de façon purement négative, hypothétique, est accessible à la raison (ceci en droit; en admettant d'ailleurs qu'en fait le problème s'est posé rationnellement en conséquence de la Révélation). Notre étude fera apparaître que la « philosophie chrétienne », pour Malebranche, s'entendait en un sens beaucoup plus radical — et contestable —, qui mêlait dogme surnaturel et spéculation métaphysique, sans distinguer suffisamment les compétences respectives. La notion d'une *philosophie chrétienne*, à prendre les choses en rigueur, s'en trouvait compromise, et tendait à perdre sa vraie signification.

sance, synonyme de supra-rationnel. Et ainsi, à première vue, métaphysique et surnaturel apparaîtraient, non seulement comme distincts, mais comme irréductiblement opposés.

A première vue seulement. Ne peut-il en effet exister, entre les deux termes, un rapport qu'une réflexion approfondie permettrait de définir; et quel est au juste ce rapport? Historiquement le problème s'est posé, pour le théologien, d'une relation entre raison et foi, entre spéculation philosophique et vérité divinement révélée. L'Église chrétienne, au cours des siècles, a dû s'attacher à préciser les positions respectives et les droits des parties en présence : elle a, suivant les circonstances, rappelé le caractère irréductiblement surnaturel et rationnellement inaccessible de la foi; ou bien la légitimité, la nécessité d'une réflexion rationnelle — philosophique et historique — comme base même de la foi.

La philosophie, de son côté, sans avoir expressément à se prononcer d'un point de vue doctrinal en cette délicate question, a manifesté, au cours de son histoire, l'existence de ce problème complexe et difficile. Depuis l'avènement de la Révélation chrétienne, tout esprit qui en a eu connaissance, a été obligé, de façon positive ou négative, d'en tenir compte pour élaborer sa représentation de l'univers. C'est une tentative chimérique — la Renaissance l'a bien montré — que de prétendre ramener l'homme à une mentalité purement antique, simplement païenne, par delà les siècles de culture chrétienne. Le christianisme a posé un problème : et tout homme qui en a examiné les données, a dû, à sa manière, entreprendre de le résoudre.

La chose est aisément explicable. En fait, si l'on considère la psychologie concrète de l'homme réel, le chrétien est appelé à penser au moyen de la foi comme au moyen de sa propre raison naturelle. Il est appelé aussi à vivre de la grâce comme à user de ses principes naturels d'action. C'est une même conscience unique où se trouvent ainsi coexister deux séries d'éléments : les uns d'ordre purement humain, les autres transcendants à la nature, et cela tant en ce qui concerne la vie spéculative qu'en ce qui concerne la vie pratique. Historiquement le problème devait se formuler, de façon inévitable, de la relation entre la nature et la grâce, entre la raison et la foi. La pensée humaine devait, tout naturellement, s'imprégner d'influence chrétienne. Et la question se poserait du départ exact à établir entre les deux ordres, en vue d'examiner à la fois leur distinction et leur mutuelle implication.

Une fois posée et maintenue la distinction nécessaire des deux ordres — sans laquelle le problème ne présenterait aucun sens, —

il y a place pour la question suivante, à laquelle il est difficile d'échapper : il s'agit de savoir si une philosophie, sur le terrain rationnel qui est le sien propre, a pu s'enrichir au contact d'une vérité transcendante, apportée par la révélation chrétienne; si elle a pu, dans le domaine métaphysique, grâce à une telle influence, approfondir, renouveler des questions qui déjà relevaient de sa compétence, et qui s'étaient auparavant posées; si elle a eu, en plus, l'idée de problèmes, qui, tout en étant en eux-mêmes proprement philosophiques, étaient restés jusque-là obscurs ou peut-être informulés.

2° La Position actuelle du Problème.

L'on sait l'actualité d'une telle question. L'on sait aussi qu'à la question ainsi posée, des réponses très diverses ont été apportées. Avant d'examiner et de juger la « philosophie chrétienne » de Malebranche, il est utile — sinon nécessaire — de rappeler quel sens exact la critique philosophique d'aujourd'hui reconnaît à cette expression et à la réalité intellectuelle qu'elle recouvre.

Pour M. Bréhier, il n'y a pas de philosophie chrétienne, au sens précédemment défini, pour cette raison radicale que, spéculativement, le christianisme n'a rien apporté. Celui-ci constitue une simple formule d'entr'aide sociale; il ne contient pas de donné philosophique : ainsi il n'y a pas de rapport à envisager, intellectuellement, entre les deux ordres. Il serait aisé de montrer qu'une telle position méconnaît la véritable portée intellectuelle du christianisme : celui-ci n'est pas une philosophie, la chose est incontestable; mais comment nier qu'il implique des affirmations philosophiques essentielles, en ce qui concerne la valeur de l'univers et de l'homme, affirmations ignorées du paganisme antique, ou, en tout cas, demeurées lettre morte, affirmations vitales qui ont renouvelé l'esprit de la société humaine?

C'est justement parce que, dans la réalité, le rationnel et le supra-rationnel se sont intimement mêlés qu'un séparatisme théorique est aujourd'hui intenable, essentiellement faux. Il est devenu impossible d'organiser la recherche métaphysique indépendamment de toute donnée fournie par la révélation chrétienne, comme si cette dernière était inexistante. Un tel séparatisme n'est aucunement justifiable : il constitue une méconnaissance d'un fait historique évident, qui n'est autre que l'influence, qui s'est exercée sur la spéculation philosophique, de la part de la doctrine chrétienne d'un Dieu unique, personnel, créateur. Par ailleurs, d'où vient à la raison le droit de se refermer sur elle-même, d'envelopper dans

sa compétence tout objet de recherche proprement spéculative, d'affirmer qu'elle se suffit à elle-même et qu'en dehors d'elle il n'y a rien? Son dernier effort ne serait-il pas, au contraire, d'avouer ses limites trop évidentes, de prendre conscience de sa foncière insuffisance, et de s'ouvrir à quelque chose qui la dépasse?

M. Gilson a été assurément mieux inspiré, dans la façon dont il a posé le problème de la philosophie chrétienne, dont il a défini cette expression en apportant, du point de vue historique, une solution. Il s'est attaché à montrer, par exemple dans son *Esprit de la Philosophie Médiévale*, comment certains aspects des problèmes philosophiques avaient été renouvelés par le choc salutaire de vérités qui, de nature proprement rationnelle, avaient été cependant apportées ou du moins dégagées par l'influence de la Révélation chrétienne. Il y a en effet, historiquement constatable, une causalité efficace de la vérité surnaturelle sur le terrain naturel de la spéculation philosophique. Mais, pour admettre ainsi que cette dernière ait progressé, dans l'ordre de sa propre compétence, par une telle influence, il faut évidemment reconnaître la portée véritablement rationnelle de certains problèmes rejetés aujourd'hui, un peu trop simplement, dans le domaine de la recherche « religieuse » : tel est le cas de la doctrine relative à l'âme et à Dieu. La délimitation des deux compétences, rationnelle et supra-rationnelle, étant faite comme il convient, il devient alors possible de déterminer l'influence réciproque de cette double série d'éléments.

L'on est ainsi conduit à envisager correctement l'aide extrinsèque fournie par le dogme révélé à la raison, dans la recherche proprement philosophique. La même intelligence humaine est amenée à user à la fois de sa propre raison et des lumières de la Révélation. Elle est éclairée par le même Dieu, créateur de la nature raisonnable, auteur de la grâce surnaturelle. Une vérité ne s'oppose pas à une vérité. Ainsi est-il normal, inévitable, que la spéculation proprement théologique relative à la nature de Dieu, à la destinée de l'âme, exerce son influence sur l'acquis de vérités simplement rationnelles concernant par exemple la personnalité d'un Dieu créateur, l'immortalité personnelle de l'âme humaine. Il n'y a pas là confusion de compétences, mélange d'objets qui devraient demeurer distincts; mais simplement progrès réalisé spéculativement, grâce à la coexistence, dans une même conscience chrétienne, de vérités d'une double origine et d'un double caractère, en elles-mêmes irréductibles les unes aux autres.

A cette question plus proprement historique s'ajoute une question spécifiquement métaphysique. Et c'est ici que se trouve justifiée

la portée philosophique de notre travail. C'est qu'il existe une zone frontière entre le donné métaphysique proprement dit, et le donné surnaturel révélé; c'est que le surnaturel se présente, en un certain sens, comme un objet légitime, et aujourd'hui nécessaire, de spéculation métaphysique. L'on peut admettre, saint Thomas a admis en fait, l'aptitude de la raison à connaître, d'une façon d'ailleurs toute négative et hypothétique, la possibilité de la vision béatifique, comme le dernier terme du développement intellectuel de l'esprit. Il a admis en conséquence la possibilité pour la nature de désirer, par manière de velléité inefficace, cette même vision. Et il est vrai que Platon, par exemple, nous fournit, dans ses plus beaux dialogues, quelques indications — assez vagues il est vrai — relatives à une telle tendance de la nature et de la raison. Mais assurément il a fallu la révélation chrétienne pour préciser et expliciter la position rationnelle d'un tel problème. Admettre la portée philosophique de ce problème fondamental d'une destinée surnaturelle — dans ces limites et avec ces réserves, — c'est, pour une métaphysique, rester en principe ouverte au surnaturel : attitude doctrinalement légitime, exigée du point de vue historique. Ainsi peut-il y avoir lieu, dans une étude philosophique, d'examiner la relation entre un donné rationnel, métaphysique, et un donné surnaturel, révélé.

Si l'expression de philosophie chrétienne, ainsi entendue, apparaît comme acceptable, il est une manière plus absolue, plus contestable aussi de l'entendre. Nous voulons parler de la position de M. Blondel. M. Blondel, à vrai dire, avait d'abord contesté la possibilité même d'un tel rapprochement entre les termes : « Au sens où l'on entend ordinairement ce mot, écrivait-il, la philosophie chrétienne n'existe pas plus que la physique chrétienne ». Il devait, trente-cinq ans plus tard, revenir sur cette négation trop sommaire et l'attribuer à une franchise juvénile. En même temps, il niait que le problème pût être légitimement posé sur le plan historique, sous peine de compromettre à la fois philosophie et révélation. Il manifestait, par ailleurs, sa préférence pour l'expression de « philosophie catholique ».

Les mots, en eux-mêmes, n'ont qu'une importance secondaire, si l'on est d'accord sur les choses. Il nous semble bien que M. Blondel nous présente un exemple très caractéristique de « philosophie chrétienne », en un sens qui dépasse notablement celui que M. Gilson s'était attaché à définir. Sans entrer dans aucune controverse, et sans entreprendre de suivre les nuances successives de la philosophie blondélienne, il faut bien constater, semble-t-il, que M. Blondel s'est attaché, avant tout, à considérer la nature concrète, dans

sa réalité actuelle. Il est, sous ce rapport, dans la ligne de la tradition augustinienne. M. Blondel manifeste une tendance à tenir compte, avant tout, de la nature et de la raison concrètes, telles qu'elles sont disposées, par une vocation providentielle, au regard du surnaturel. C'est la nature « transnaturée » qu'il s'applique à définir : tel est le point de départ de sa philosophie, qui est, on le voit, une philosophie chrétienne, en un sens très radical que nous n'avons pas à juger pour lui-même, qui rappelle, en tout cas, la position augustinienne, et nous ajouterons, avec les nuances nécessaires, la position de Malebranche lui-même.

3° La Position de Malebranche.

Dans l'œuvre de Malebranche, la notion de philosophie chrétienne reçoit une signification rigoureuse et absolue. Ici les limites des compétences respectives, non seulement ne sont pas nettement soulignées, mais sont délibérément atténuées et même effacées. Il n'y a pas pour Malebranche, un domaine strictement rationnel où la spéculation philosophique puisse se considérer comme autonome, sinon comme indépendante, quitte à subir de fait l'influence d'un donné révélé. Il n'y a pour lui qu'une vraie philosophie, et c'est une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une philosophie qui tient compte de l'apport dogmatique du christianisme. Toute autre philosophie ne peut être qu'une philosophie profane, incomplète, fausse. Le mystère suprarationnel pénètre jusque dans l'intime de sa pensée, imprègne et dirige toutes ses explications métaphysiques, d'une façon qui déroute parfois notre exigence rationaliste, héritée du thomisme aristotélicien. Mais Malebranche n'a cure de l'étonnement qu'il peut provoquer par une telle attitude, et bien au contraire, c'est très consciemment et délibérément qu'il réagit contre la méthode aristotélicienne, et, par le fait, contre la méthode thomiste.

Contre Aristote, sa réaction est totale, excessive, sectaire. On n'a que l'embarras des textes caractéristiques à citer comme témoignage. Il est d'abord en opposition absolue avec la doctrine aristotélicienne de l'origine des idées; et il consacre à la réfuter un chapitre de la *Recherche de la Vérité*. « Si votre ami, dit Théodore à Aristarque, dans les *Conversations chrétiennes* (III), prétend vous expliquer la nature et la génération des idées par les termes scientifiques d'espèces impresses et expresses, de sens extérieurs et intérieurs, du sens commun, de l'intellect agent, et de l'intellect possible, vous lui ferez voir que de ce que les fibres de notre cerveau

changent de situation ou de figure, il n'y a point de nécessité qu'il y ait dans notre esprit une nouvelle pensée. » Contre la forme substantielle, on verra avec quelle ardeur, un peu naïve à la vérité, Malebranche a dressé son affirmation d'un intransigeant mécanisme. La philosophie d'Aristote a le tort à ses yeux d'être toute profane et presque idolâtrique, par le fait qu'elle maintient la réalité de la causalité seconde. Ce qui sépare Malebranche d'Aristote, c'est la vision en Dieu, le rejet de l'hylémorphisme, la doctrine occasionaliste des causes créées : on peut juger que la divergence est essentielle, et que par là Malebranche se sépare également du thomisme qui, sur ces points, avait repris et canonisé les thèses aristotéliciennes.

Malebranche représente une opposition avouée à la scolastique traditionnelle. Quelle est donc sa position précise? Elle n'est pas si aisée à définir. On serait tenté de voir en lui un cartésien pur et simple; et il y aura lieu de s'expliquer sur ce point en y apportant les nuances requises. Quoi qu'il en soit, rien n'est moins cartésien que sa conception des rapports entre théologie et métaphysique. Il tend à confondre les deux donnés, à absorber l'explication rationnelle dans la spéculation théologique. Descartes, au contraire, a eu le souci, un peu chimérique et illusoire, de revendiquer l'autonomie absolue du donné métaphysique. Il abandonne délibérément tout un ordre de questions, à l'effort et à la discussion des théologiens, marquant à cet égard un respect nuancé d'impertinence et de mépris. Pour lui, sa préoccupation est de retrouver, par la seule voie rationnelle, sans aucune autre ressource que sa pensée pure, et indépendamment de toute autorité traditionnelle, les vérités métaphysiques essentielles concernant Dieu et l'âme. On a dit que chez Descartes le physicien primait et dirigeait le philosophe : le jugement est un peu simple et un peu rapide. Il y a chez Descartes un métaphysicien, épris de la recherche des causes transcendantes : ce qui est vrai, c'est que ce métaphysicien prétend s'affranchir de toute servitude théologique. Il y a chez Descartes un souci expressément manifesté de séparer les deux domaines, de laïciser en quelque façon la pensée philosophique. Qu'il se soit fait quelque illusion sur la valeur de sa tentative, on peut le croire assurément. Il n'a pas vu, et sans doute n'était pas en état de voir à quel point il restait tributaire, en dépit de sa prétention d'indépendance, à l'égard de la doctrine chrétienne et même de sa simple formation scolastique. Il y a un problème des sources scolastiques de Descartes Mais ce qui est sûr, c'est qu'un philosophe antique n'aurait pas même eu l'idée de poser, comme Descartes l'a fait dans ses *Médita-*

tions, le problème de Dieu, de son existence, de ses attributs; c'est aussi que son personnalisme excessif, d'un spiritualisme exagéré, serait resté très étranger à toute spéculation antérieure au christianisme. Il y a donc, chez Descartes, velléité de séparation complète, plutôt que réalisation effective d'un affranchissement métaphysique. Mais assurément cette volonté existe, et, sous ce rapport, la différence d'avec Malebranche apparaît irréductible.

Une telle dissemblance pourra paraître étrange à celui qui se rappellera par ailleurs la parenté certaine des deux philosophes, et leur commune dépendance par rapport à la tradition platonicienne. Quelle qu'en soit la cause, et quels que soient par ailleurs les traits de ressemblance qui les rapprochent, c'est un fait qui s'impose. Il faut se souvenir ici que, par profession, Malebranche était en plus un théologien. Et il ne faut pas oublier non plus la relation très certaine qui l'unit à saint Augustin. Dans l'œuvre augustinienne, nous trouvons de la façon la plus nette une tendance à considérer d'abord, presque exclusivement, l'ordre humain historique, en tenant compte toujours de l'appel primitif à la grâce, de la chute originelle, de la Rédemption du Christ. Ainsi saint Augustin philosophe-t-il en chrétien, qui intègre spontanément dans sa synthèse le donné révélé surnaturel. La philosophie de Malebranche est une philosophie chrétienne à la manière de saint Augustin, beaucoup plus qu'à la manière rationnelle de saint Thomas. Par delà saint Augustin on sera frappé, par la confrontation des textes, de la ressemblance de l'Oratorien français avec la conception de l'ordre humain qu'on trouve dans saint Athanase : et sur ce dernier l'influence platonicienne est incontestable. L'homme, par nature, devrait présenter un équilibre psychologique tel que l'esprit domine aisément le corps. Si cet équilibre n'existe plus, il faut en chercher l'explication dans cette rupture historique que constitue le péché primitif. Ainsi la spéculation philosophique n'apparaît aucunement indépendante : elle est annexée au contraire à une conception théologique de la nature humaine : c'est le primat avoué du théologique sur le métaphysique. On verra assez combien une telle attitude intellectuelle est familière à Malebranche. Elle est totalement étrangère à Descartes; il faut dire plus : il la rejette autant qu'il dépend de lui, pour s'en tenir à un ordre rationnel pur. On aura bien l'occasion d'ailleurs de montrer combien les éléments cartésiens se sont mêlés étroitement dans Malebranche au donné théologique pour produire une synthèse très originale et très intéressante, encore que l'on ne puisse plus s'en tenir à l'explication d'ensemble qu'il a prétendu fournir.

On aura l'occasion de vérifier, au cours de cette étude, un conflit qui se manifeste chez lui entre une exigence rationaliste rigoureuse, qui lui vient certainement, pour une large part, de l'influence cartésienne, et une tendance à affaiblir les valeurs naturelles. Pour signaler quelques aspects essentiels de ce rationalisme, qu'on se rappelle sa conception si rigoureusement mathématique de la nature et de l'activité divines. Les attributs métaphysiques de Dieu sont développés avec une intransigeance qui ne le cède pas à l'exposé thomiste. Mais les attributs moraux et personnels subissent un traitement analogue. Dieu est un mathématicien, dans Malebranche comme dans Leibniz. Sa Sagesse est soumise à un calcul de raison qui l'emporte sur toute considération même de bonté. La règle rationnelle est pour Dieu une exigence implacable. Et toute la Providence divine est soumise à une discipline intellectuelle dont elle ne saurait s'affranchir. Dieu ne saurait agir, même sur le terrain surnaturel de la grâce, que par des voies générales qui manifestent la rigueur de ses calculs de sagesse. D'ailleurs toutes ces manifestations de sagesse tendent à procurer à Dieu une gloire infinie, requise par l'infinité de son Être. Ici se montre l'influence oratorienne que Malebranche avait fortement subie. Et son rationalisme théologique va curieusement rejoindre la pensée de saint Anselme dont à vrai dire il s'inspire et à laquelle il se réfère expressément. Il y a chez Malebranche une tendance à démontrer le mystère. L'Incarnation de l'Homme-Dieu y apparaît aussi comme exigée par la création, à titre de complément, pour fournir à Dieu cette gloire infinie requise par son Être et par sa Sagesse. Il faut que par la glorification surnaturelle procurée à Dieu par le Christ le monde actuel soit le meilleur possible. Cette métaphysique si curieusement mêlée de théologie et de mathématique s'achève en affirmation optimiste. Il semblerait donc que la raison règne en maîtresse dans une telle conception de Dieu et du monde.

Mais voici par ailleurs une autre tendance, non moins profonde, qui va se rencontrer avec la précédente et s'y concilier autant qu'il sera possible. C'est que, par tout un aspect de son œuvre, Malebranche nous montre sa propension à affaiblir la portée ontologique de la raison, à déprécier les réalités purement naturelles. C'est le théologien qui reprend ici le dessus, et il subit l'influence d'un augustinisme parfois extrême. La connaissance du monde extérieur n'est rendue certaine que par l'intervention de la foi : la raison ne saurait suffire à en garantir le bien fondé. A quel point la causalité seconde de la créature est atténuée dans Malebranche, on le sait, et c'est un des traits essentiels de sa doctrine. L'homme en est réduit,

sur le terrain intellectuel, aussi bien que sur celui de l'action, à une passivité pure : il est pour Dieu occasion de manifester sa puissance. Que deviendra dans cette perspective la valeur naturelle par excellence, la liberté? L'on sera amené, le moment venu, à faire au sujet de Malebranche, de fort sérieuses réserves. Comment concilier deux aspects aussi contradictoires de cette philosophie si originale? Exaltation de la raison, abaissement des valeurs naturelles, même des valeurs rationnelles.

Qu'on le remarque cependant : ce n'est pas la raison humaine que Malebranche s'applique à exalter, c'est la Raison divine. Il est bien difficile, sans doute, de défendre les droits et les exigences de la Raison sans croire simplement à la raison. Car la règle rationnelle qu'on applique à l'activité divine, il faut bien nécessairement la constater et l'admettre d'abord dans l'homme. Une certaine dualité demeure donc toujours, comme il est naturel, dans la synthèse de Malebranche, entre deux séries d'éléments difficiles à concilier. Comment, par ailleurs, l'unité logique sera-t-elle apparemment rétablie et comment l'auteur parviendra-t-il à se rendre raison à lui-même de cette double tendance, et à équilibrer sa doctrine? Ici apparaît l'idée essentielle de notre travail : il nous semble que la conciliation logique n'a pu être obtenue par l'Oratorien français qu'au prix du recours au donné surnaturel révélé, que le métaphysicien a fait pénétrer dans le domaine de sa recherche rationnelle, pour satisfaire en quelque façon son exigence d'explication rigoureuse. Celle-ci persiste à travers tout : héritée certainement de Descartes et de la méthode mathématique moderne. Le primat du théologique n'est pas chose moins incontestable; et il vient de l'influence augustinienne ou plus simplement de la formation catholique. Ainsi Malebranche présente-t-il un singulier mélange de rationalisme et si l'on ose dire de « surnaturalisme » : l'un et l'autre s'exerçant sur le terrain métaphysique. La philosophie apparaît pénétrée de dogme chrétien : et c'est la dernière fois, avant longtemps, que le phénomène se produit dans l'histoire de la pensée. Mais il y a plus : le donné révélé est appelé au secours de la spéculation rationnelle pour soutenir sa défaillance. Il y a « surnaturalisme » quand le surnaturel sort de son rôle légitime, et empiète sur le domaine de l'explication rationnelle, prétend se substituer aux valeurs naturelles en les dépréciant de façon injuste. C'est bien ce que manifeste la philosophie de Malebranche.

Il faudra d'abord examiner d'un coup d'œil la direction authentique de sa synthèse intellectuelle; constater ensuite, en même temps que l'exigence rationaliste de cette philosophie, son indigence

métaphysique, tout en en indiquant les causes. Puis ayant souligné le caractère authentiquement chrétien du surnaturel de Malebranche, il restera à montrer, dans le détail, la suppléance « surnaturaliste », ainsi exigée par la nécessité de logique interne et requise par les déficiences philosophiques du système. On sera alors en état de porter, sur un point important de cette métaphysique si originale, un jugement motivé, qui fera la part des éléments incontestables appelés à demeurer, et des éléments caducs qui étaient destinés à disparaître.

CHAPITRE PREMIER

LA LOGIQUE INTERNE DU SYSTÈME

On pourrait hésiter, dans cet exposé volontairement ramassé et systématisé de la philosophie de Malebranche, entre deux directions : ou bien partir d'une conception de Dieu, ou, au contraire, commencer par l'analyse de la psychologie humaine.

Il nous semble que cette seconde méthode est, en somme, plus conforme à la pensée profonde de Malebranche, et à la genèse de sa doctrine.

Un texte des *Entretiens sur la Métaphysique* (IV, 13), nous paraît résumer assez bien la thèse qu'il s'agira d'examiner point par point : « Dieu, dit Théodore à Ariste, aime l'ordre inviolablement et par la nécessité de son être. Il aime, il estime toutes choses à proportion qu'elles sont estimables et aimables. Il hait nécessairement le désordre. Or c'est visiblement un désordre qu'un esprit capable de connaître et d'aimer Dieu, et par conséquent fait pour cela, soit obligé de s'occuper des besoins du corps. »

Tout l'esprit de la métaphysique de Malebranche est indiqué là en résumé : son exigence de rigueur rationnelle transposée dans la conception de la sagesse divine, son platonisme qui affleure nettement dans l'idée de la relation du corps à l'âme.

Tous les principes du système sont renfermés ici en germe : il ne s'agit que de les dégager et de les déduire.

1. L'état primitif d'innocence.

L'esprit est soumis au corps : voilà le fait. Il devrait être, il était primitivement maître du corps : voilà le droit. Il est nécessaire d'expliquer cette apparente contradiction : et c'est à quoi se porte tout l'effort de Malebranche.

Sa conception de l'état primitif, il nous l'a livrée dans un passage des *Entretiens*, qui suit d'assez près la citation précédente.

C'est encore Théodore qui s'adresse à Ariste, et qui s'attache à résoudre l'antinomie signalée.

« Demeurez donc ferme, Ariste, dans cette pensée que la raison fait naître en vous, que l'Être infiniment parfait suit toujours l'ordre immuable comme sa loi, et qu'ainsi il peut bien unir le plus noble au moins noble, l'esprit au corps; mais qu'il ne peut l'y assujettir, qu'il ne peut le priver de la liberté et de l'exercice de ses plus excellentes fonctions, pour l'occuper malgré lui, et par la plus cruelle des peines, à perdre de vue son souverain bien pour la plus vile des créatures. Et concluez de tout cela qu'avant le péché il y avait en faveur de l'homme des exceptions dans les lois de l'union de l'âme et du corps... Pour parler juste de l'homme innocent et fait à l'image de Dieu, il faut consulter les idées divines de l'ordre immuable.

C'est là que se trouve le modèle d'un homme parfait, tel qu'était notre père avant son péché. Nos sens troublent nos idées et fatiguent notre attention. Mais en Adam, ils l'avertissaient avec respect. Ils se taisaient au moindre signe. Ils cessaient même de l'avertir à l'approche de certains objets lorsqu'il le souhaitait ainsi.

Il pouvait manger sans plaisir, regarder sans voir, dormir sans rêver à tous ces vains fantômes qui nous inquiètent l'esprit et qui troublent notre repos.

Ne regardez point cela comme des paradoxes. Consultez la raison, et ne jugez point sur ce que vous sentez dans un corps déréglé, de l'état du premier homme, en qui tout était conforme à l'ordre immuable que Dieu suit inviolablement. Nous sommes pécheurs et je parle de l'homme innocent. L'ordre ne permet pas que l'esprit soit privé de la liberté de ses pensées lorsque le corps répare ses forces dans le sommeil. L'homme juste pensait donc en ce temps, et en tout autre, à ce qu'il voulait.

Mais l'homme devenu pécheur n'est plus digne qu'il y ait à cause de lui des exceptions dans les lois de la nature. Il mérite d'être dépouillé de sa puissance sur une nature inférieure, s'étant rendu par sa rebellion la plus méprisable des créatures, non seulement digne d'être égalé au néant, mais d'être réduit dans un état qui soit pour lui pire que le néant. » (IV, 18.)

C'est ainsi que Malebranche conçoit l'état primitif d'innocence : et l'on voit assez quel idéal hardi de spiritualité s'exprime dans cette conception. L'inspiration platonicienne en est trop évidente pour qu'on y insiste.

L'homme, tel qu'il aurait dû être, tel qu'il fut en réalité avant le péché, est une pure substance spirituelle appelée à dominer son corps matériel et la nature inférieure, avec une autorité absolue.

Et il importe de le bien remarquer : une telle maîtrise représente l'ordre de la nature; elle ne constitue nullement une exception et un privilège, mais une exigence.

L'homme, dans cet état, disposait de son activité spirituelle d'une façon souveraine, sans résistance et sans difficulté : jusque dans le sommeil, son attention lui était soumise. Si la condition

actuelle se trouve si différente de la condition primitive, la cause n'en est autre que le péché.

C'est cette cause même, avec ses conséquences, qu'il faut maintenant considérer de plus près : nous trouverons dans cette analyse des lumières nouvelles sur la signification authentique de la doctrine de Malebranche.

Là surtout se révèle son inspiration fondamentale : à la fois platonicienne et augustinienne, d'un augustinisme teinté d'influence janséniste.

2. L'état de la nature déchue.

A cet idéal d'ordre spirituel, s'oppose l'état actuel de la nature déchue : celle-ci a perdu certains éléments qui la constituaient et qu'exigeait son essence.

Cette conception pessimiste de la condition humaine pourrait étonner au premier abord : l'on représente d'ordinaire la doctrine de Malebranche comme un optimisme philosophique.

Et l'on verra en effet ce caractère important de la métaphysique de cet auteur, avec ses nuances bien particulières.

Optimisme en ce qui concerne l'univers, envisagé dans la lumière de l'Incarnation; pessimisme foncier en ce qui concerne la nature humaine, considérée dans une simple perspective rationnelle : ces deux éléments ne sont aucunement incompatibles.

C'est encore aux *Entretiens* que nous emprunterons l'exposé de cette thèse fondamentale : l'énoncé part de l'idée d'un ordre divin, qui est comme le leit-motiv de tous ces développements; il s'achève sur l'évocation du mystère surnaturel de l'Homme-Dieu. (IV, 17.)

« Dieu est sage. Il juge bien de toutes choses. Il les estime à proportion qu'elles sont estimables. Il les aime à proportion qu'elles sont aimables. En un mot, Dieu aime l'ordre invinciblement. Il le suit inviolablement. Il ne peut se démentir. Il ne peut pécher. Or les esprits sont plus estimables que les corps. Donc... quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujettir.

Que la piqûre me prévienne et m'avertisse, cela est juste et conforme à l'ordre, mais qu'elle m'afflige et me rende malheureux, qu'elle m'occupe malgré moi, qu'elle trouble mes idées, qu'elle m'empêche de penser aux vrais biens, certainement c'est un désordre. Cela est indigne de la sagesse et de la bonté du Créateur. C'est ce que la raison me fait voir évidemment. Cependant l'expérience me convainc que mon esprit dépend de mon corps. Je souffre, je suis malheureux, je suis incapable de penser quand on me pique. Il m'est impossible d'en douter. Voilà donc une contradiction

manifeste entre la certitude de l'expérience et l'évidence de la raison. Mais en voici le dénouement : c'est que l'esprit de l'homme a perdu devant Dieu sa dignité et son excellence. C'est que nous ne sommes plus tels que Dieu nous a faits. C'est que nous naissons pécheurs et corrompus... »

Ainsi sommes-nous devenus indignes de tout bienfait providentiel, incapables de penser à Dieu et de nous orienter vers Lui. Nous mériterions même de retomber dans le néant; et si nous échappons à pareil châtiment, ce ne peut être qu'en considération du Réparateur, de l'Homme-Dieu, qui rendra à Dieu l'honneur surnaturel auquel il prétend, en donnant au monde une valeur divine dont par lui-même il était incapable.

Ce passage est tellement significatif de la méthode de Malebranche et de sa tendance intellectuelle, qu'il appelle un commentaire. On y voit souligné fortement le contraste entre le fait et le droit de la condition humaine.

Le droit, on sait ce qui le constitue : une spiritualité telle que l'homme se trouve affranchi, par une exigence naturelle, de la concupiscence, de la souffrance, de l'ignorance.

Et qu'on le note soigneusement : l'ordre de la création requiert un tel état de choses; il eût été contraire à la Sagesse divine de produire l'homme dans une autre condition.

Dieu, semble-t-il, n'aurait pu créer l'homme dans un état semblable à notre état actuel. Les prérogatives originelles sont donc intégrées dans la conception de l'ordre essentiel. Or, que révèle l'expérience psychologique? Un contraste douloureux entre un tel idéal et notre situation de fait.

Et Malebranche voit dans ce contraste une preuve de la faute primitive, de notre déchéance actuelle.

Que devient dans cette perspective l'idée d'une pure nature, où pourrait se produire un conflit entre les forces spirituelles et les éléments corporels de l'être? où en conséquence il y aurait normalement place pour la souffrance, la lutte contre une ambiance matérielle hostile, et finalement pour la mort?

Rien n'est plus étranger au platonisme augustinien de Malebranche qu'une telle conception.

L'esprit dépendant du corps : c'est là nécessairement un désordre, « cela est indigne de la sagesse et de la bonté du Créateur ».

Une telle assertion, au sens absolu que lui donne Malebranche, semble difficile à justifier. Et sans doute aurait-il dû au moins nuancer son affirmation. Car s'il est un asservissement de l'esprit au corps qui répugne en effet, il n'est nullement contraire à l'ordre

que l'exercice des facultés supérieures soit conditionné par les facultés d'ordre sensible.

Mais c'est à toute la conception aristotélicienne du composé hylémorphique que s'oppose Malebranche. Il est trop simple d'alléguer comme argument le critère des idées claires : « C'est ce que la raison me fait voir évidemment ».

Ainsi une position dogmatique suspecte se voit transformée en système philosophique. Un tel rationalisme aggrave le danger de cette opinion. La nature corrompue devient par le fait de nulle valeur : elle mériterait l'anéantissement, et si elle y échappe, c'est uniquement en considération de l'Homme-Dieu, qui en opérera la Rédemption.

L'on ne s'étonnera pas de trouver chez l'oratorien Malebranche cette idée de l'annihilation de la créature, comme du seul hommage digne de Dieu.

Dans cet état de déchéance, l'homme est devenu moindre que le néant. Il est incapable de rendre à Dieu la gloire qu'exige son excellence infinie.

3. La gloire divine.

Il serait impossible d'exposer même sommairement le système de Malebranche sans faire intervenir cette gloire divine comme pièce maîtresse de l'explication philosophique.

Cette notion se trouve largement développée dans le 9e *Entretien*, où il s'agit d'indiquer précisément quel dessein a inspiré la création du monde. C'est Ariste qui formule l'objection :

« Mais, Théotime, puisque Dieu se suffit à lui-même, pourquoi prendre le dessein de créer ce monde? »

« Dieu, répond Théotime, a ses raisons, sa fin, son motif, tout cela en lui-même; car avant ses décrets, que pouvait-il y avoir qui le déterminât à les former? Comme Dieu se suffit à lui-même, c'est avec une liberté entière qu'il s'est déterminé à créer le monde... Mais de s'imaginer que l'abondance divine puisse rendre Dieu impuissant, c'est aller contre un fait constant, et priver le Créateur de la gloire qu'il tirera éternellement de ses créatures. »

« Comment cela, Théotime, proteste Ariste, est-ce que Dieu a créé le monde à cause de la gloire qu'il en devait retirer? Si cette gloire a été le motif qui a déterminé le Créateur, voilà donc quelque chose d'étranger à Dieu qui le détermine à agir? D'où vient que Dieu s'est privé de cette gloire pendant une éternité? Mais gloire? Que voulez-vous dire par ce mot? Assurément, Théotime, vous vous engagez là dans un pas dont vous aurez de la peine à vous tirer. » (IX, 3, 4.)

Théotime cependant n'a nulle peine à s'expliquer sur ce point essentiel de la doctrine de Malebranche. Et il propose à son interlocuteur l'exemple d'un architecte qui se complaît secrètement dans un excellent édifice qu'il a construit : son ouvrage lui rend témoignage de son habileté dans son art. La beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu'elle porte le caractère de ses qualités.

Ainsi Dieu, ne pouvant agir que selon ce qu'il est, marque dans son ouvrage la trace de ses perfections infinies.

« Dieu s'estimant et s'aimant invinciblement, il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualités. »

C'est là une gloire qui n'est pas étrangère à Dieu, que le monde lui rend d'une façon nécessaire. Qu'il y ait ou non des intelligences qui admirent l'ouvrage de Dieu, il importe peu sous ce rapport.

« Dieu n'en tire pas moins de cette gloire pour laquelle il agit, de cette gloire qui a pour principe l'amour et l'estime qu'il a de ses qualités, de cette gloire qui le détermine toujours à agir selon ce qu'il est, ou d'une manière qui porte le caractère de ses attributs. »

Mais pour en revenir à la comparaison de l'architecte, supposons que quelqu'un s'arrête pour contempler son édifice, et pour en admirer la conduite et les proportions : c'est là une seconde gloire que l'architecte retire de son œuvre.

Ainsi Dieu a créé des intelligences capables de connaître la beauté de l'univers, et d'y admirer le reflet des divines perfections.

Ici doit intervenir, au point de vue de Malebranche, l'idée fondamentale de l'Incarnation.

Déjà la première considération de la gloire « objective » amenait notre philosophe à tirer l'univers de son état profane : cette seule gloire, d'un point de vue naturel, ne serait pas pour Dieu un motif suffisant d'agir, s'il ne trouvait le secret de rendre divin son ouvrage, et de le proportionner à son action qui est divine. « Car enfin, l'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, il sera indigne de l'action d'un Dieu, dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire. C'est à mon sens ce qui fait la plus grande difficulté. »

Suffira-t-il de supposer le monde physiquement infini[1], en le composant d'un nombre infini de tourbillons?

1. L'*infinité du monde suivant Descartes.*

L'on sait que l'infinité du monde se trouve déjà esquissée dans la philosophie de Démocrite, comme Leibniz — soucieux de retrouver les traces d'une telle conception — l'a justement fait observer.

Bruno et Campanella, à la Renaissance, brisant avec la cosmologie aristotélicienne

Non : il faut laisser à la créature le caractère qui lui convient. Ce qu'il faut, c'est rendre l'univers divin, et par là digne de la complaisance divine, digne de l'action d'un Dieu, dont le prix est infini. Et comment arriver à ce résultat, sinon par l'union d'une personne divine qui s'incarne dans une nature humaine?

La chose est si « naturelle », et, on le verra, si nécessaire, que, même si l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour le rendre divin, pour lui donner une dignité infinie, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui répondît parfaitement à son action.

Mais sans se perdre en hypothèses invérifiables, il suffit de constater que Dieu a prévu et permis le péché; c'est une preuve certaine que l'univers réparé par Jésus-Christ vaut mieux que le même univers dans sa première construction. C'est une marque assurée que le principal des desseins de Dieu, c'est l'Incarnation de son Fils [1].

Et voici que dans la perspective de l'Incarnation, la glorification divine acquiert sa pleine valeur. Dieu reçoit de l'univers une gloire objective « rehaussée, pour ainsi dire, d'un éclat infini ».

Mais il y a plus : le Verbe Incarné est en même temps le Souverain Prêtre, seul capable de rendre à Dieu la gloire « formelle » qu'il attend de son œuvre, et qui doit, pour être digne de lui, posséder une valeur d'infini.

avaient puissamment développé ce thème, repensé avec une originalité géniale.

Pour Descartes, le monde est « indéfini », et il a prétendu confirmer par des raisons religieuses et morales, ce point de vue que lui inspirait sa doctrine physique. En même temps, il réagissait contre la tendance anthropomorphique qui porte l'homme à se croire le centre et le but de l'univers. Le géocentrisme cosmologique se tournait naturellement en anthropocentrisme métaphysique.

L'on peut dire que la vision du monde se renverse environ à l'époque de la Renaissance. Voir un texte de Descartes, *Œuvres choisies* (éd. Garnier), p. 426. Sur ce sujet, voir aussi V. Monod, *Dieu dans l'univers.* Paris, Fischbacher, 1933.

1. *Le motif de l'Incarnation.*

Les théologiens se sont partagés, comme on le sait, sur la question de savoir quel fut le motif déterminant de l'Incarnation. Saint Thomas a bien posé le problème au début de la *tertia Pars (Somme Théologique) :* Si l'homme n'avait pas péché, le Verbe se serait-il incarné? Il tend à faire dépendre — conformément à de nombreux textes scripturaires — l'Incarnation, de la chute originelle et de la Rédemption.

A ce point de vue anthropocentrique s'est opposée toute une tradition théologique où l'on peut relever, entre autres noms, ceux de Scot, de saint François de Sales, de Bérulle : l'Incarnation aurait eu lieu indépendamment du péché primitif.

De toute façon il reste entendu, de part et d'autre, que l'Incarnation est ordonnée à la gloire divine comme à sa fin suprême : la seconde opinion souligne plus fortement ce dernier aspect. Et il doit rester entendu, théologiquement, que l'Incarnation n'est ni absolument nécessaire (dans l'hypothèse de la Création), ni rationnellement démontrable : c'est sur ces deux points que la pensée de Malebranche se montre très contestable.

Qui dit prêtre dit, par le fait, un peuple à représenter auprès de Dieu, un temple où le culte lui soit rendu. Et en effet, c'est dans la vue du culte que notre souverain prêtre, Jésus-Christ, devait établir en l'honneur de Dieu, que Dieu s'est résolu de se faire un temple où il fût éternellement glorifié.

Nous en venons, du mystère de l'Incarnation, à la doctrine de l'Église qui prolonge le Christ et le représente, de façon visible, dans cet univers, qui elle-même se compose des chrétiens que nous sommes.

Nous voilà désormais devenus capables, par l'Église et en Jésus-Christ, de rendre à Dieu la gloire infinie qu'il attend de sa créature, des honneurs divins, des honneurs dignes de la majesté divine, des honneurs que Dieu reçoit et qu'il recevra toujours avec plaisir.

C'est sur cette perspective de la grâce du Christ, de la divinisation du chrétien rendu capable de s'approcher de Dieu par le Verbe Incarné, que s'achève la vision philosophique de Malebranche.

Et c'est sur une telle note qu'il conclura ses *Entretiens*.

4. Métaphysique et dogme.

On peut juger par là à quel point métaphysique et dogme se trouvent mêlés dans une telle synthèse. Cette doctrine est-elle à proprement parler une philosophie, et dans quelle mesure?

Ne semble-t-elle pas plutôt s'identifier avec le dogme chrétien? En réalité, nous nous trouvons devant une interprétation du dogme, inspirée par un point de vue philosophique très particulier, qui mêle, aux éléments vraiment traditionnels, certains traits d'un augustinisme très prononcé et tout un ensemble de principes modernes, venus directement de Descartes.

Et ainsi l'on peut pressentir comment se pose le problème que l'on s'est efforcé de définir. A première vue, une telle intervention des mystères surnaturels pourrait surprendre, car elle équivaut à une coïncidence; et elle paraîtrait recouvrir entièrement le donné rationnel.

Un examen plus attentif permettra de dégager un point de vue authentiquement philosophique, d'en marquer les faiblesses et de s'expliquer mieux une telle ingérence de la foi dans le domaine métaphysique.

Il reste bien que la méthode de Malebranche lui est exclusivement propre; et l'on demeure assez étonné de voir avec quelle facilité

et quelle fréquence il recourt à l'Écriture pour appuyer ses démonstrations [1].

Rien n'est plus caractéristique de son tour d'esprit et de son point de vue concret, totalitaire. Ici les exemples se montrent surabondants; et l'on n'a que l'embarras de choisir.

Théodicée et théologie proprement dite ne sont aucunement séparées dans la pensée de notre auteur; son explication rationnelle du monde veut être, très délibérément, une explication chrétienne.

« L'Être infiniment parfait, écrit-il dans le 9e *Entretien*, se suffit pleinement à lui-même; c'est un des noms que Dieu se donne dans l'Écriture; et cependant il a tout fait pour lui. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*. Il a tout fait en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. *Omnia per ipsum et in ipso creata sunt;* tout pour la gloire qu'il retire de son église en Jésus-Christ : *ipsi gloria in Ecclesia et in Christo Jesu in omnes generationes saeculi saeculorum.* Les épîtres de saint Paul sont toutes remplies de ces vérités. C'est là le fondement de notre religion; et vous nous avez fait voir qu'il n'y a rien de plus conforme à la raison et à la notion la plus exacte de l'Être infiniment parfait ». (IX, 8.)

Ainsi la foi et la raison marchent de compagnie : on ne peut pas dire que c'est une systématisation rationnelle du dogme que Malebranche prétend nous donner; et son œuvre ne constitue pas une théologie. Il n'y a pas non plus subordination du donné révélé à l'explication philosophique.

Malebranche va à la vérité telle qu'elle se présente, avec toutes les ressources dont il dispose. Aussi ne faut-il pas s'étonner, au point de vue où il se place, de l'usage qu'il fait de l'Écriture.

On l'a vu mentionner spécialement saint Paul : il est tel ou tel passage des *Entretiens* qui équivaut à une longue citation commentée. Toute la finale des *Entretiens* est marquée de ce caractère.

« Du fini à l'infini, écrit-il (XIV, 9), et qui plus est, du néant profond où le péché nous a réduits, à la sainteté divine, à la droite du Très-Haut, la distance est infinie.

Nous ne sommes par la nature que des enfants de colère : *natura filii irae*. Nous étions en ce monde comme les athées, sans Dieu,

1. Qu'on ne s'étonne pas trop cependant d'un tel mélange entre arguments scripturaires et preuves proprement rationnelles. Il arrive à Descartes lui-même, dont on connaît assez la tendance « séparatiste », de laisser s'introduire dans son texte des réminiscences de saint Paul, par exemple dans les *Méditations* (IV, au début) : « Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduise de cette contemplation du vrai Dieu, dans lequel tous les trésors de la sagesse et de la science sont renfermés, à la connaissance des autres choses de l'univers. » L'allusion à l'*épître aux Colossiens*, II, 3 est ici évidente.

sans bienfaiteur : *sine Deo in hoc mundo*. Mais par Jésus-Christ, nous voilà déjà ressuscités, nous voilà élevés et assis dans le plus haut des cieux : *convivificavit nos in Christo, et conressuscitavit, et consedere fecit in cœlestibus in Christo Jesu*.. »

Il serait inutile de poursuivre : le genre est assez défini par ces exemples, sans qu'il soit nécessaire d'y insister. Telle est cette curieuse façon de philosopher, en théologien.

En réalité, le point de départ est vraiment philosophique : mais la théologie se mêle très vite à la pensée métaphysique de l'auteur. Malebranche va d'une psychologie de la concupiscence, qui implique une conception déterminée de la nature, à une théorie de la grâce.

Un passage du 4e Entretien *des Conversations chrétiennes* nous paraît assez significatif pour être cité.

« J'avoue, dit Théodore, que Dieu nous console d'une joie intérieure lorsque nous l'aimons, et qu'il nous désole par de fâcheux remords lorsque nous aimons les biens du corps. Mais qu'est-ce que tout cela prouve, sinon que Dieu veut que nous l'aimions et qu'il nous a faits pour lui? Cela est une marque certaine que l'inimitié qui est entre Dieu et les hommes n'est pas entière, mais ce n'est point une marque certaine d'une parfaite amitié de la part de Dieu. Car il est évident que Dieu ne pourrait pas soumettre des esprits qu'il aimerait à des corps, les plus viles des substances.

« Dieu peut à la vérité unir de tels esprits à des corps, mais il ne doit pas les y assujettir. L'ordre veut que le corps demande à l'esprit ses besoins avec respect; et puisqu'il les demande maintenant avec hauteur, c'est une marque bien sûre que celui qui agit dans notre âme pour le bien de notre corps n'a plus pour elle aucun égard, mais un souverain mépris. »

L'état actuel de l'homme se trouve ici jugé en fonction d'un platonisme augustinien nettement déclaré. Le problème moral est esquissé déjà : la suite du passage le précise.

« Lorsque les hommes pèchent actuellement, continue Malebranche, il y a inimitié entre eux et Dieu, vous n'en doutez pas; et cependant Dieu les rappelle à lui par les reproches qu'il leur fait. Mais ce rappel ne marque pas qu'il les aime parfaitement; il marque seulement que l'inimitié n'est pas entière, car elle ne le peut être sans les détruire; il marque seulement que le pécheur devrait aimer Dieu.

Il n'y a donc que ceux qui sont rappelés en Jésus-Christ qui reviennent; car il n'y a que sa grâce qui puisse rendre ce rappel efficace.

Sans la grâce de Jésus-Christ, l'attrait sensible a plus de force que ce rappel intérieur. Dieu nous repousse davantage qu'il ne nous attire, et s'il nous veut à cause qu'il nous a faits, il ne nous veut pas tels que nous sommes faits : au contraire, comme tels il ne peut nous souffrir proches de lui, et il nous éloigne sans cesse. »

Il s'agit donc du retour à Dieu par la grâce; et en même temps du rétablissement, dans l'homme, de l'équilibre spirituel rompu par le péché.

C'est une restauration de la nature primitive, — telle qu'avait dû la constituer la sagesse divine, — par la grâce rédemptrice de Jésus-Christ : telle est la perspective essentielle de cette doctrine métaphysique et théologique.

Cette doctrine prétend être une philosophie : elle le demeure en effet, sous un certain rapport, et pour une assez large part.

Elle repose essentiellement sur une conception métaphysique de la nature humaine, des éléments qui la composent, de leur rapport et de la relation de cette nature avec Dieu Créateur. Là est le vrai centre de perspective.

Ce que l'homme devrait être, de par sa raison spirituelle, et ce qu'il est en fait : voilà un premier contraste; et l'antinomie sera résolue par le dogme du péché primitif, ainsi démontré par l'expérience et la raison.

Ce que Dieu, en tant que créateur, peut requérir du monde créé : une gloire infinie, digne de son excellence; et ce qu'en fait le monde laissé à lui-même lui rend : un hommage indigne, tel est le second contraste.

Et l'Incarnation, dogme surnaturel apparaît comme principe suprême de solution pratique pour cette double difficulté : Jésus-Christ, Homme-Dieu, procure à Dieu une gloire infinie, à l'homme la grâce libératrice.

CHAPITRE II

L'EXIGENCE RATIONALISTE

1. Le culte de la raison.

Il s'opère, dans la philosophie de Malebranche, une rencontre singulière, entre deux éléments qui paraîtraient devoir rester distincts, s'ils ne s'opposent et ne s'excluent : d'une part, nous avons le donné révélé, recherché comme un complément nécessaire d'explication et une aide indispensable pour la raison insuffisante ; et d'autre part, l'oratorien français use d'une méthode strictement rationaliste, qu'il prétend appliquer en rigueur à tout objet de pensée, relevât-il du dogme lui-même.

Il nous faut d'abord nous arrêter à l'exigence rationnelle, telle que la manifeste cette doctrine.

C'est « l'intelligence » que Malebranche poursuit en tout à travers les vérités mêmes de la foi, c'est-à-dire une compréhension de tout ce que rencontre son esprit.

La tendance assurément n'est pas nouvelle et elle est pour une part légitime. Saint Augustin lui aussi, avait été épris d'intelligence : « *Fides quaerit, intellectus invenit* », écrivait-il dans le *De Trinitate* (L. XV, Ch. II). Et la devise de saint Anselme est bien connue : « *Fides quaerens intellectum* ». L'expression pourrait servir d'épigraphe aux *Entretiens sur la métaphysique*. Aussi bien Malebranche la reprend-il formellement pour son compte, avec une pleine conscience d'en être tributaire au grand augustinien.

Ce que nous pouvons d'abord remarquer chez lui, c'est le culte de la raison. Considérer toutes choses dans la pure lumière de la réflexion, telle est sa méthode, et son idéal demeure toujours une réduction de toutes choses à des éléments rationnels, il faudrait presque dire, à des équations mathématiques.

Dans le 4e *Entretien*, nous entendons Théodore répondre à Ariste qui se plaint d'avoir tant tardé à le rencontrer :

« Quoi donc? Est-ce que la raison ne vous suffit pas et que vous ne pouvez passer agréablement le temps avec elle si Théodore n'est de la partie?

La Raison suffit pour une éternité aux bienheureuses intelligences; et quoique je ne vous aie laissé avec elle que quelques heures, l'impatience vous prend de ne me point voir? A quoi pensez-vous? Prétendez-vous que je souffre que vous ayez pour moi un attachement aveugle et déréglé?

« Aimez la raison, consultez-la, suivez-la; car je vous déclare que je renonce à l'amitié de ceux qui la négligent et qui refusent de se soumettre à ses lois. » (IV, 1.)

Aimez la raison : telle est la recommandation essentielle de tout ce siècle; et le conseil se retrouve littéralement dans Boileau; Malebranche, à la suite de Descartes, a érigé ce principe en méthode philosophique.

Rien n'est plus caractéristique, comme exemple de cette tendance à intégrer le réel dans une série de formules pénétrables à la raison, que l'attitude intellectuelle de Malebranche, vis-à-vis de l'existence du monde corporel [1].

L'orientation idéaliste de sa doctrine s'y manifeste trop évidemment pour qu'on omette ce point important. Ariste dans le 6e *Entretien*, se risque à confier à Théodore, une pensée étrange qui lui est venue, qu'il appréhende de formuler, de peur d'être par lui traité de visionnaire.

C'est qu'il commence à douter qu'il y ait des corps. Il arrive en effet qu'on en croie voir quand il n'y en a point. Si Dieu peut ainsi, en quelques circonstances, donner des sentiments trompeurs, pourquoi ne le pourrait-il pas toujours? Comment, dans le témoignage des sens, discerner la vérité de la fausseté?

« Il me semble, conclut-il, que la prudence m'oblige à suspendre mon jugement sur l'existence des corps. Je vous prie de m'en donner une démonstration exacte. »

1. *L'existence du monde corporel pour Descartes.*

L'existence du monde corporel posait déjà, pour Descartes, un fort difficile problème, qu'il s'est essayé à résoudre dans les *Méditations.*

Une première cause de difficultés est fournie par la conception dualiste de la substance. L'autre peut-être signalée — en connexion avec la précédente — dans la façon idéaliste dont procède le *Cogito.*

Comme M. Maritain l'a fait observer avec quelque ironie dans les *Trois Réformateurs*, l'homme de Descartes est une raison pure, un ange. Le *Cogito* mettait en face d'elle-même la pure pensée spirituelle, affranchie de toute extériorité.

Dès lors, pour atteindre le monde sensible, c'est-à-dire pour en obtenir une connaissance véritable, intelligible, il faudra nécessairement remonter jusqu'à Dieu, garantie ultime de vérité.

Encore, le témoignage des sens ne sera-t-il pas, de cette manière, purgé de toute suscipion. Et c'est le processus qu'a suivi la pensée cartésienne comme on peut en juger par la 6e *Méditation.* L'on oserait dire que Descartes est amené à cherchér la preuve absolue de l'existence des corps dans le critère de la véracité divine — envisagée rationnellement; — tandis que Malebranche, s'avançant au-delà dans la ligne idéaliste, est obligé pour obtenir cette existence, de s'en référer à la règle de foi.

On saisit ici sur le vif l'exigence essentielle du système et sa prétention à mathématiser le réel. La suite montre assez la nature de cette méthode rationaliste.

« Une démonstration exacte, proteste Théodore, c'est un peu trop, Ariste. Je vous avoue que je n'en ai point. Il me semble au contraire que j'ai une démonstration exacte de l'impossibilité d'une telle démonstration...

Et je suis bien aise qu'un tel doute vous soit venu dans l'esprit; car enfin douter qu'il y a des corps par des raisons qui font qu'on ne peut douter qu'il y a un Dieu et que l'âme n'est point corporelle, c'est une marque certaine qu'on se met au-dessus de ses préjugés, et qu'au lieu d'assujettir la raison au sens, comme font la plupart des hommes, on reconnaît le droit qu'elle a de prononcer en nous souverainement. » (VI, 4.)

Quelle est cependant la preuve qu'il prétend fournir de l'impossibilité de cette démonstration? Théodore l'énonce ainsi :

« La notion de l'être infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature. Dieu se suffit pleinement à lui-même. La matière n'est donc point une émanation nécessaire de la Divinité. Du moins, ce qui me suffit présentement, il n'est pas évident qu'elle en soit une émanation nécessaire.

Or on ne peut donner une démonstration exacte d'une vérité qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe, qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans les idées que l'on compare. Donc il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps. » (VI, 5.)

Il serait difficile de marquer en termes plus forts le caractère de cette méthode déductive, *a priori*, que Malebranche prétend appliquer au fait de l'existence corporelle.

On voit notre philosophe refuser aux sens toute valeur de connaissance vraie, et réserver exclusivement celle-ci à une intuition rationnelle.

Ainsi l'idée d'étendue intelligible nous donnera bien la possibilité, mais non l'actualité des corps.

« La volonté de créer des corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être qui se suffit pleinement à lui-même.

Bien loin de cela, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonté.

Il n'y a donc point d'autre voie que la Révélation qui puisse nous assurer que Dieu a bien voulu créer des corps [1]. »

1. M. Wehrlé fait remarquer à ce propos, — et à juste titre — que ce texte suffit à justifier Malebranche du grief de panthéisme. *(Dict. Théol. cath.*, art. *Malebranche)*. Et il est vrai qu'il est facile à la fois de formuler le reproche, et de disculper Malebranche sur ce point. Mais à quel prix?

En se vouant à rencontrer une difficulté nouvelle dans l'idéalisme malebranchiste,

Mais que l'on note le postulat qu'implique une telle doctrine :

« supposé néanmoins, ce dont vous ne doutez plus, savoir, qu'ils ne sont point visibles par eux-mêmes, qu'ils ne peuvent agir dans notre esprit ni se représenter à lui, et que notre esprit lui-même ne peut les connaître que dans les idées qui les représentent, ni les sentir que par des modalités ou des sentiments dont ils ne peuvent être la cause qu'en conséquence des lois arbitraires de l'union de l'âme et du corps. »

Il s'agit là, simplement, d'adhérer à l'idéalisme platonicien de Malebranche, et à la conception cartésienne de l'interaction des substances. C'est beaucoup demander.

En réalité, Malebranche se donne ce qu'il faudrait prouver; mais son affirmation, en tout cas, reste bien significative de sa tendance profonde.

On peut remarquer aussi, dans ce sens, le même effort, d'origine cartésienne, pour ne retenir de la substance corporelle que les propriétés mathématiques, assimilables par la raison.

« Mon corps, objectait Ariste, dans le 1er *Entretien*, est peut-être quelque chose autre que de l'étendue. »

Et Théodore de protester : « Quoi, Ariste, vous croyez que votre corps est composé de quelque autre substance que l'étendue? Est-ce que vous ne comprenez pas qu'il suffit d'avoir de l'étendue pour en former par l'esprit un cerveau, un cœur, des bras et des mains, et toutes les veines, les artères, les nerfs, et le reste dont votre corps est composé?

Si Dieu détruisait l'étendue de votre corps, est-ce que vous auriez encore un cerveau, des artères, des veines et le reste? Concevez-vous bien qu'un corps puisse être réduit en un point mathématique? Car, que Dieu puisse former tout ce qu'il y a dans l'univers avec l'étendue d'un grain de sable, c'est ce de quoi je ne doute pas. Assurément où il n'y a nulle étendue, je dis nulle, il n'y a point de substance corporelle. » (I, 2).

La substance corporelle réduite à la pure étendue géométrique, et par là devenue inerte et passive : c'est un point trop important

qui est un fait incontestable, trop explicable, mais injustifiable à coup sûr. M. VIDGRAIN dans sa thèse sur le *Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, a examiné le reproche que Malebranche encourut à ce propos d'avoir commis un cercle vicieux, prouvant l'existence du monde extérieur par un fait qui relève du monde extérieur : la Révélation (voir ch. III, p. 141 sq., l'existence du monde prouvée par la foi.)

Nous croyons, en ce qui concerne cette difficulté de la doctrine malebranchiste, comme en ce qui concerne l'existence de Dieu prouvée par Descartes et supposée à la fois comme critère de vérité, que l'idéalisme, de quelque nuance qu'il soit, révèle des embarras inextricables et qu'il ne s'en tire qu'au prix de raisonnements trop subtils pour convaincre réellement. Nous ne saurions conclure dans le sens de M. VIDGRAIN, à la parfaite cohérence philosophique de Malebranche (*op. cit.*, p. 409) : sa philosophie comme celle de Descartes, et pour des raisons analogues (malgré les différences qui les séparent) nous semble présenter plus d'un hiatus.

pour qu'il n'y ait pas à y revenir, le moment venu de signaler les déficiences métaphysiques du système. Il suffit pour l'instant d'y voir la tendance caractéristique à mathématiser le réel.

En réalité, le mouvement de sa méthode amène Malebranche à enlever à la substance spirituelle elle-même, ce qui la constitue comme telle, pour en faire le simple substrat de modifications qu'opère immédiatement l'action divine [1].

L'âme est impuissante à modifier les phénomènes corporels : il n'y a pas de relation physique entre les mouvements et les pensées.

« Je vois bien, observe le Maître dans la 6e *Méditation*, que tu n'es pas encore assez convaincu que les esprits n'ont nul pouvoir sur les corps ou sur les esprits inférieurs. »

Mais en vérité, on ne voit pas quelle activité demeure possible à l'esprit, et quelle influence il peut encore exercer sur lui-même.

« Tu jugeais autrefois, reproche le Maître dans le même passage, que tes volontés produisaient tes idées à cause de la fidélité avec laquelle je les rends présentes à l'esprit selon ses désirs. »

C'est Dieu seul qui agit : il faudra dans la suite signaler à ce sujet une lacune très grave de cette doctrine. La substance même spirituelle, aussi bien que la substance corporelle, est passivité pure, simple occasion d'agir pour Dieu.

Malebranche la vide de son contenu concret pour la réduire à un simple schéma mathématique, où la raison pourra se donner l'illusion d'une parfaite clarté [2].

1. La notion de substance, substrat inerte des modifications (corporelles ou spirituelles), remonte, bien au delà de Malebranche et de Descartes, au nominalisme lui-même.

Le danger d'une telle conception était évident, en ce qui concerne d'abord (et dès le nominalisme) la cognoscibilité de la substance, puis son existence. Il y a chez Descartes et dans le cartésianisme, un indéniable fond de nominalisme (contre lequel d'ailleurs Malebranche et Leibniz ont réagi).

Les conséquences logiques de cette déficience devaient se révéler dans l'histoire de la pensée philosophique : chez Spinoza, Locke, Kant, etc..., jusqu'à Bergson lui-même.

Voir sur ce sujet R. Jolivet, la *Notion de Substance*, passim, spécialement p. 63, 85, 138, 190, etc...

2. Ce n'est pas que Malebranche nie l'obscurité qui se rencontre dans la substance corporelle, et dans la substance spirituelle elle-même.

Pour lui l'âme, loin d'être plus aisée à connaître que le corps, demeure irrémédiablement opaque à la raison. Mais sa volonté de rationaliser tout le réel se montre dans la réduction de toute la connaissance du corps à celle de l'étendue intelligible, et dans le fait de transférer en Dieu, aux idées, tout le contenu de l'intelligence.

Leibniz avait bien vu le danger d'une pareille position.

Malebranche suffirait à montrer que l'aboutissement logique de la doctrine cartésienne n'est autre que le spinozisme.

Cette remarque, bien entendu, ne vise aucunement les intentions, — loyales et orthodoxes, — des deux philosophes français.

Cette même exigence de clarté et de déduction rigoureuse, Malebranche la manifeste dans sa façon de concevoir la nature de Dieu.

Ce n'est pas qu'il soit porté, comme Spinoza dans l'Éthique, à sacrifier les attributs moraux et personnels [1].

Mais c'est à la preuve purement logique qu'il revient comme d'instinct, conformément à l'inspiration cartésienne, et c'est de l'idée de Dieu qu'il déduit d'abord son existence [2].

« Par la divinité, nous entendons tous l'Infini, l'Être sans restriction, l'Être infiniment parfait. Or rien de fini ne peut représenter l'Infini. Donc, il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est. » (VIII, 1.)

A vrai dire, et suivant encore l'esprit cartésien, cette preuve, forme de l'argument ontologique, fait appel à la réalité objective de l'idée, à sa présence, à titre de chose existante, dans l'intelligence qui pense Dieu [3].

Il reste que c'est à la démonstration la plus intelligible que Malebranche donne sa préférence. Et une fois l'infinité divine posée, c'est à cette notion qu'il se tient, chaque fois qu'il s'agit de juger de Dieu ou du monde; les attributs divins s'en déduisent rigoureusement.

En ce qui concerne l'activité divine, telle qu'il va falloir l'exposer dans la suite, Malebranche s'essaiera à concilier avec le donné de la théodicée traditionnelle sa propre exigence rationaliste, éprise d'analyse abstraite et de déduction strictement logique.

1. L'on sait avec quelle netteté Spinoza s'est appliqué, dans l'*Ethique*, à ruiner toute conception des attributs moraux et personnels en Dieu, — par exemple dans toute la première partie, *De Deo*, où il renie tout usage de l'analogie et affirme l'impossibilité d'attribuer à Dieu un entendement et une volonté au sens propre du terme (scolie de la proposition 17e).

Voir aussi, 1re *Partie*, proposition 31e, et surtout l'*appendice*.

Dans la partie 5e, Spinoza insiste sur l'absence en Dieu de joie comme de tristesse (proposition 17e), et sur l'impossibilité d'attendre de Dieu un amour en échange de notre amour. (proposition 19e).

V. Brochard (*Le Dieu de Spinoza* in « Études de philosophie ancienne et moderne »), a essayé de fournir de la conception spinoziste, une interprétation plus favorable.

2. L'on étudiera plus en détail, au chapitre quatrième, le processus cartésien de la preuve ontologique, avec les nuances bien spéciales qui la caractérisent.

3. Avec la conception dualiste de la substance, c'est la tendance à souligner la réalité de l'idée qui caractérise le mieux le platonisme de Descartes; cette thèse est si bien liée à l'ensemble du système qu'il serait impossible de comprendre, en dehors de cette perspective, la théorie si importante des idées innées chez Descartes.

Le réalisme platonicien de Malebranche s'est avancé au delà de Descartes lui-même, jusqu'à la réification des Idées, à vrai dire, assimilées à l'Être divin lui-même.

2. Cartésianisme et « anticartésianisme » de Malebranche.

Déjà nous sont apparus, au cours de cette étude, de multiples traits qui caractérisent Malebranche comme un cartésien authentique. L'on sait qu'il s'était « converti » à la fois à Descartes et à la philosophie, captivé du premier coup à la lecture d'un traité du maître [1].

Il ne devait plus se reprendre; et tout en étant amené, comme on le verra, à renoncer à des thèses essentielles du système cartésien, il devait cependant rester attaché à Descartes par l'ensemble de ses conceptions, et surtout peut-être par sa méthode philosophique.

Cette origine cartésienne explique l'exigence rationaliste que nous avons vue si impérieuse dans la doctrine de Malebranche.

L'on pourra juger de ce cartésianisme littéral par la déclaration qui ouvre les *Entretiens* :

« Le néant n'a point de propriétés. Je pense, donc je suis. Mais que suis-je, moi qui pense, dans le temps que je pense? Suis-je un corps, un esprit, un homme? Je ne sais encore rien de tout cela. Je sais seulement que dans le temps que je pense, je suis quelque chose qui pense.

Mais, voyons, un corps peut-il penser? Une étendue en longueur, largeur et profondeur peut-elle raisonner, désirer, sentir?

Non sans doute; car toutes les manières d'être d'une telle étendue ne consistent que dans des rapports de distance, et il est évident que ces rapports ne sont point des perceptions, des raisonnements, des plaisirs, des désirs, des sentiments, en un mot des pensées. Donc, ce moi qui pense, ma propre substance, n'est point un corps. » (I, 1.)

Tout Descartes est là, mais aussi tout Malebranche, en raccourci [2].

Avec Descartes, Malebranche adopte le critérium de l'idée claire, comme garantie infaillible de vérité.

« Il me paraît clair, dit Ariste, que toutes les modifications de l'étendue ne peuvent être que des rapports de distance, et qu'ainsi de l'étendue ne peut pas connaître, vouloir, sentir. »

Un peu plus loin, c'est à la règle cartésienne que se réfère littéralement Malebranche pour juger de la nature d'une substance.

1. Sur la conversion de Malebranche au Cartésianisme, voir H. Gouhier, *La Vocation de Malebranche* (Paris, Vrin, 1926).

2. On remarquera la double inspiration de cette doctrine commune à Descartes et à Malebranche : d'une part, la recherche d'une évidence mathématique avec la tendance à simplifier le réel pour le réduire en purs éléments rationnels; de l'autre, un dualisme qui manifeste l'influence indéniable de Platon.

« Tout ce qui est, on peut le concevoir seul ou on ne le peut pas. Il n'y a point de milieu, car ces deux propositions sont contradictoires. Or tout ce qu'on peut concevoir seul, et sans penser à autre chose, qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelque autre chose, c'est assurément un être ou une substance; et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelque autre chose, c'est une manière d'être, ou une modification de substance... Or, rentrez en vous-même, n'est-il pas vrai que vous pouvez penser à de l'étendue sans penser à autre chose? Donc l'étendue est une substance. Donc l'étendue et la matière ne sont qu'une même substance. » (I, 2).

Et appliquant le même raisonnement et le même critère à la pensée, Malebranche poursuit :

« Toutes les modifications de l'étendue ne consistent que dans des rapports de distance. Or il est évident que mon plaisir, mon désir, et toutes mes pensées ne sont point des rapports de distance... Donc mon âme n'est point matérielle. Elle n'est point la modification de mon corps. C'est une substance qui pense. »

Cette référence constante à l'évidence, dont Leibniz fera grief à Descartes, manifeste une imperturbable confiance dans la raison, qui caractérise essentiellement la méthode de Malebranche [1]. On a peine à s'imaginer aujourd'hui pareille hardiesse déductive.

C'est encore Leibniz qui reprochait à Descartes d'aller trop vite, sans tenir compte assez de l'expérience [2].

Que devait-il penser de ce passage des *Entretiens* (x, 15) où la pensée se donne le champ libre pour construire dans l'abstrait, sans plus tenir aucun compte des données concrètes les plus évidentes?

Il y a là un trait qui caractérise une philosophie, il faudrait presque dire une époque. Il s'agit *simplement* d'expliquer le processus de la formation du corps humain.

« Je pense, dit Théodore à Ariste, à une masse de matière sans mouvement. Ne voilà qu'un bloc. J'en veux faire une statue. Un peu de mouve-

1. Leibniz reprochait à Descartes de s'être trop aisément affranchi de la forme syllogistique, nécessaire pour vérifier la rigueur d'une démonstration.

Par ailleurs l'on sait quelle importance Leibniz attachait (à la différence de l'école cartésienne) à tout le contenu obscur de la perception, nous dirions aujourd'hui au subconscient.

Voir à ce sujet, parmi beaucoup de textes, l'Avant-propos des *Nouveaux Essais*. C'est par cette conception surtout que Leibniz a manifesté son réalisme psychologique.

2. Sur le jugement que Leibniz portait sur Descartes, voir E. Rolland, *le Déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz*, ch. 3e (avec la note préliminaire).

ment me la formera bientôt; car qu'on remue le superflu qui par le repos faisait corps avec elle; la voilà faite. Je veux que cette statue n'ait pas seulement la figure d'un homme, mais qu'elle en ait aussi les organes et toutes les parties que nous ne voyons pas. Encore un peu de mouvement me les formera.

Car que la matière qui environne celle dont je veux, par exemple, faire le cœur, se meuve, le reste demeurant comme immobile, elle ne fera plus corps avec le cœur. Voilà donc le cœur formé.

Je puis de même achever en idée les autres organes, tels que je les conçois. Cela est évident. Enfin, je veux que ma statue n'ait pas seulement les organes du corps humain, mais de plus que la masse dont elle est faite se change en chair et en os, en esprit et en sang, en cerveau, et le reste.

Encore un peu de mouvement me donnera satisfaction; car supposé que la chair soit composée de fibres de telle ou telle configuration, et entrelacées entre elles de telle ou telle manière, si la matière qui remplit les entrelacements des fibres que je conçois vient à se mouvoir ou à n'avoir plus le même rapport de distance à celle dont ces fibres doivent être composées, voilà de la chair; et je conçois de même qu'avec un peu de mouvement le sang, les esprits, les vaisseaux et tout le reste du corps humain se peut former. »

Tel est le triomphe de la thèse mécaniste concernant la nature des corps, et en particulier des organismes [1].

Que le problème de la matière soit, au simple point de vue physique — sans parler de la portée physiologique de la question, — d'une complexité insoluble, Malebranche ne semble guère s'en douter. Que n'avait-il, comme Leibniz, médité et annoté le célèbre texte de Pascal sur les deux Infinis [2]?

Que ne s'était-il pas, surtout, dégagé des préjugés cartésiens, et que n'avait-il, renonçant au primat exclusif du quantitatif, considéré l'élément qualitatif irréductible, qui gît au fond du réel?

1. La statue animée de Malebranche évoque irrésistiblement le souvenir d'une autre statue, plus célèbre encore, celle de Condillac. (V. p. ex. à ce sujet, E. Bréhier, *Hist. de la Philos.*, t. II, p. 392, sq). C'est le même triomphe, de part et d'autre, d'une idéologie abstraite, au détriment de l'exigence réaliste.

Le « rationalisme » du xviii[e] siècle, qui tournait en idolâtrie le culte voué à la raison par le xvii[e] siècle, est tout entier caractérisé par cette prétention de déduire, logiquement, tout le contenu de l'esprit à partir d'une simple sensation d'odeur.

Toute la psychologie se trouve sacrifiée dans un tel exposé. De même, chez Malebranche, la rigueur de la déduction logique l'emporte sur la complexité de la réalité métaphysique. La clarté est obtenue, de part et d'autre, aux dépens de la vérité. M. Blondel dans un article de la *Rev. de Mét. et de Mor.* (1916 : *L'anticartésianisme de Malebranche*), a fort justement relevé le caractère idéologique de ce texte de Malebranche.

2. Sur le commentaire leibnizien du texte de Pascal relatif aux deux Infinis, voir Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, p. 224. L'inédit est reproduit en fac-similé entre les pages 32 et 33 de l'ouvrage.

Lui aussi se serait élevé jusqu'à l'intuition d'une vie universelle, d'une différenciation de la matière véritablement poussée à l'infini. Il aurait, en avançant, découvert des abîmes nouveaux, et il aurait pressenti, jusque dans l'atome, des univers cachés, des systèmes analogues au système solaire lui-même.

L'on se demande comment le simplisme de la thèse mécaniste a pu se maintenir après les hypothèses hardies d'un Bruno et d'un Campanella, après les recherches microscopiques d'un Swammerdam et d'un Malpighi (à qui Leibniz s'est reconnu lui-même redevable).

La physique moderne ne permet plus assurément pareille schématisation de la réalité corporelle. L'atome, qu'elle nous a fait en quelque façon vérifier expérimentalement, est en lui-même un monde, et dans chacun des éléments de ce monde, qui sait quelles richesses nouvelles, insoupçonnées, il y aurait à découvrir?

Leibniz avait tort de nier l'existence d'éléments premiers étendus, mais il possédait le sens de l'infinie complexité des choses. Malebranche manifeste une tendance bien différente : il s'agit pour lui de réduire la matière en éléments géométriques, adéquatement pénétrables par la raison.

Il l'identifie à la pure étendue, uniforme et indifférenciée. Il ne semble pas soupçonner l'énorme difficulté d'une pareille position, au simple point de vue scientifique. Comment, sans une étrange illusion, s'imaginer que l'on a gardé contact avec le réel, en représentant comme il le faisait, la genèse d'un corps organisé, aussi divers, aussi mystérieux, que l'est un corps d'homme?

L'âme subit une simplification analogue, elle se « désubstantialise » pour s'identifier à la pensée.

Tout le contenu de l'esprit va se réduire en idées claires, comme toute la matière s'était convertie en propriétés géométriques.

Il y a bien les sentiments, qui sont chose obscure [1]. Mais Malebranche, sur ce point, va poursuivre avec plus de hardiesse dans la voie que son maître Descartes avait inaugurée.

Il y avait encore, pour ce dernier, des idées obscures, qui étaient, à un degré inférieur, de véritables connaissances. Il n'en est plus de même pour Malebranche : tous les éléments obscurs consistent en sentiments, on oserait dire en sensations, et relèvent de la vie proprement organique. Ils concernent le corps, et indiquent simplement les nécessités de la vie physiologique.

Le dualisme platonicien s'est encore accentué chez l'oratorien

1. Nous avons noté sur ce point la différence entre la thèse cartésienne et la thèse de Malebranche. L'âme étant pour Descartes beaucoup plus aisée à connaître que le corps; elle reste, pour Malebranche, irrémédiablement obscure à elle-même.

français, et c'est dans un contexte nettement dualiste que se trouve résolu le problème de l'homme.

Toute la doctrine de Malebranche, comme celle de Descartes, est centrée autour de la distinction entre les deux substances : étendue et pensée. Et chez l'un comme chez l'autre, se trouve affirmée, timidement chez le Maître, hardiment chez le disciple, l'impossibilité d'une interaction entre ces réalités hétérogènes [1].

Dans cette perspective, platonicienne et cartésienne, le corps n'est plus intéressant que dans la mesure où il est intelligible à l'esprit; et voilà pourquoi, arbitrairement, on le mathématise.

Ainsi peut se caractériser le cartésianisme de Malebranche.

Nous ne voulons pas dire cependant que Malebranche soit resté, sur tous les points, un cartésien de stricte observance. On pourrait tout aussi bien, à la suite de M. Blondel [2], montrer chez lui un anti-cartésien, en des matières essentielles.

Son cartésianisme a eu des limites, celles-là même où l'exigence mathématique rencontrait le domaine de la théodicée traditionnelle. L'on connaît la hardiesse, du volontarisme cartésien, tel qu'il s'exprime dans les réponses aux objections formulées contre les *Méditations*, et dans la correspondance avec Mersenne.

E. Boutroux avait, dans sa thèse latine (traduite récemment en français) [3], indiqué avec beaucoup de force, la place centrale qu'occupe dans la synthèse cartésienne l'idée d'une création libre, par Dieu, des essences et des vérités éternelles.

M. Gilson, à son tour, dans l'ouvrage qu'il consacrait à la *Liberté chez Descartes et la théologie*, nous montrait en Descartes un adver-

1. Le dualisme cartésien, avec la tendance idéaliste dont il s'inspirait, et avec son hostilité contre l'hylémorphisme scolastique, posait le problème du rapport entre les substances, en des termes qui le rendaient insoluble.

Descartes échappe à la difficulté au prix d'une entorse à ses propres principes; l'union de l'âme avec la glande pinéale (qui commande le mouvement des esprits animaux et en subit l'action) n'est pas moins difficile à expliquer que l'union de l'âme avec le corps, telle que la concevait la philosophie traditionnelle; elle est peu logique à défendre, et bien arbitraire, dans un contexte rigoureusement mécaniste.

Seule la solution du parallélisme était recevable; et c'est vers cette solution que nous voyons évoluer la postérité intellectuelle de Descartes; les petits cartésiens, qui sont occasionalistes, comme l'est Malebranche; Leibniz, avec son harmonie préétablie; Spinoza avec le parallélisme des attributs et des modes.

C'est un moment philosophique essentiel que nous rencontrons là; sur ce point s'affirme la séparation d'avec le passé traditionnel; en même temps que s'inaugure une façon toute neuve de poser le problème métaphysique. Le réalisme, dès cet instant, est compromis en ce qu'il a de fondamental. Il reste à attendre Kant et la suite.

2. Sur *l'anticartésianisme de Malebranche*, voir M. Blondel, « Rev. de Mét. et de Mor. », Janv. 1916; l'article est ainsi intitulé.

3. *Des vérités éternelles chez Descartes*, trad. de la thèse latine par Canguilhem, Paris, Alcan, 1927.

saire de saint Thomas et de la pensée traditionnelle : pour dire les choses nettement, Descartes se comporte comme l'héritier du nominalisme, dont aussi bien il a subi l'influence [1] : Les vérités éternelles sont vraies parce que Dieu les veut et les pose comme telles; Dieu en est la cause totale et efficiente, comme de toutes choses : elles dépendent de lui absolument, comme les lois d'un pays dépendent du bon plaisir du prince.

« Il n'y a rien de ce qui subsiste, ni ordre, ni loi, ni vérité, qui ne dépende de Dieu, comme d'une cause efficiente », avait écrit Descartes, en réponse aux sixièmes objections [2]. On ne pouvait être plus formel.

Mais voilà précisément ce que Malebranche ne pouvait admettre à aucun prix, sans renoncer à sa conception essentielle de l'ordre, et à son intellectualisme intransigeant.

Ainsi voyons-nous l'Oratorien dissocier sa pensée de celle du Maître, sur ce point fondamental.

Malebranche ne s'est pas enfermé dans un idéal de rationalité humaine, séparant celle-ci de la Raison souveraine, au nom de l'incompréhensibilité divine. Ainsi avait fait Descartes, compromettant l'analogie traditionnelle. Oui, Dieu est incompréhensible à notre raison, et son intelligence dépasse infiniment la nôtre cependant, il ne saurait y avoir d'opposition véritable entre notre raison, tout infime qu'elle soit, et la Raison souveraine.

Ce principe si important, Malebranche en a fait l'âme de son système : on pourrait lui reprocher de l'avoir poussé trop loin et d'en avoir exagéré les conséquences.

Les idées, pour lui, au sens le plus réaliste et le plus platonicien, s'identifient avec l'Être même de Dieu. Il introduit l'exigence rationnelle jusque dans l'intimité de l'opération divine, fondant cette exigence sur Dieu lui-même.

Malebranche continuait ainsi, par delà le nominalisme, la vraie métaphysique traditionnelle, il rejoignait la conception platonicienne, aristotélicienne, scolastique, se replaçant dans la ligne intellectualiste, et se montrant infidèle à son maître.

C'est à la théodicée classique qu'il se ralliait, comme Leibniz, avec des nuances d'ailleurs bien différentes, que le philosophe allemand a soulignées dans le *Discours de métaphysique*.

Les idées sont pour Malebranche identifiées à l'Être même de

1. Sur le nominalisme de Descartes, voir R. Jolivet, *Les Sources de l'Idéalisme*. « Revue Néoscolastique », 1935.

2. Voir à ce sujet : *Lettres à Mersenne*, Adam et Tannery, I, p. 145, 149, 151, et encore : *Lettre à Mesland*, Adam et Tannery, IV, p. 118.

Dieu, et quand nous contemplons la vérité, c'est en Dieu que nous la voyons; en nous, nous ne trouvons qu'obscurité : la créature ne saurait être à elle-même sa propre lumière.

Pour Leibniz, qui ne rejette pas l'illumination par Dieu, mais l'interprète à sa manière, il est inconcevable que nous ne pensions point par nos propres idées : celles-ci ne sont autre chose que les perceptions de la monade, réalité créée, mouvante, relative.

Mais de toute façon, subsiste, pour lui comme pour Malebranche, la notion d'un ordre intellectuel, indépendant de toute volonté libre de Dieu, fondé ontologiquement sur l'essence divine elle-même.

Leibniz s'est exprimé très clairement sur ce point [1]. Le 9e *Entretien* (paragr. 13) nous livre la doctrine authentique de Malebranche sur l'ordre rationnel : rien de plus contraire à la doctrine volontariste.

Théotime, dans le dialogue, oppose la conception anthropomorphique de Dieu à la conception véritablement philosophique :

« Nous aimons tous l'indépendance, fait-il remarquer à Théodore, et ce nous est à nous une espèce de servitude que de nous soumettre à la raison, une espèce d'impuissance de ne pouvoir faire ce qu'elle défend. Ainsi nous craignons de rendre Dieu impuissant à force de le faire sage; mais Dieu est à lui-même sa sagesse.

La raison souveraine lui est coéternelle et consubstantielle. Il l'aime nécessairement; et quoiqu'il soit obligé de la suivre, il demeure indépendant.

Tout ce que Dieu veut est sage et raisonnable : non que Dieu soit au-dessus de la raison, non que ce qu'il veut soit juste précisément et uniquement parce qu'il le veut; mais parce qu'il ne peut se démentir soi-même, rien vouloir qui ne soit conforme à la loi, à l'ordre immuable et nécessaire des perfections divines. »

Et Théodore, dans sa réponse, condamne expressément la position volontariste :

« Assurément, dit-il, c'est tout renverser que de prétendre que Dieu soit au-dessus de la raison, et qu'il n'ait point d'autre règle dans ses desseins que sa pure volonté. Ce faux principe répand des ténèbres si épaisses,

1. Sur le fondement ontologique des essences et des Vérités Éternelles, voir par exemple *Théodicée*, paragr. 121, 149, 176 sq. Descartes se trouve expressément critiqué par Leibniz au paragr. 186. L'antériorité de l'intelligible par rapport à toute volonté, celle même de Dieu, est une idée essentielle de l'ouvrage, une pièce maîtresse de l'explication leibnizienne. Dès le *Discours de Métaphysique*, Leibniz avait pris nettement position sur ce point. Paragr. 11. Le volontarisme était, pour la pensée leibnizienne, une thèse inassimilable.

qu'il confond le bien avec le mal, le vrai avec le faux, et fait de toutes choses un chaos, où l'esprit ne connaît plus rien.

Saint Augustin a prouvé invinciblement le péché originel par les désordres que nous éprouvons en nous. L'homme souffre; donc il n'est point innocent. L'esprit dépend du corps : donc l'homme est corrompu, il n'est point tel que Dieu l'a fait, Dieu ne peut soumettre le plus noble au moins noble; car l'Ordre ne le permet pas.

Quelles conséquences pour ceux qui ne craignent point de dire que la volonté de Dieu est la seule règle de ses actions. Ils n'ont qu'à répondre que Dieu l'a ainsi voulu; que c'est notre amour-propre qui nous fait trouver injuste la douleur que nous souffrons; que c'est notre orgueil qui s'offense que l'esprit soit soumis au corps; que Dieu ayant voulu ces désordres prétendus, c'est une impiété que d'en appeler à la raison, puisque la volonté de Dieu ne la reconnaît point pour la règle de sa conduite.

Selon ce principe, l'univers est parfait parce que Dieu l'a voulu. Les monstres sont des ouvrages aussi achevés que les autres selon les desseins de Dieu. Il est bon d'avoir les yeux au haut de la tête, mais ils eussent été aussi sagement placés partout ailleurs, si Dieu les y avait mis.

Qu'on renverse donc le monde, qu'on en fasse un chaos : il sera toujours également admirable, puisque toute sa beauté consiste dans sa conformité avec la volonté divine, qui n'est point obligée de se conformer à l'ordre. Mais quoi, cette volonté nous est inconnue. Il faut donc que toute la beauté de l'univers disparaisse à la vue de ce grand principe, que Dieu est supérieur à la raison qui éclaire tous les esprits et que sa volonté toute pure est l'unique règle de ses actions. »

Ainsi se voit poussée jusqu'au bout l'exigence intellectualiste; et, il faut le dire, ainsi est retrouvée l'authentique voie platonicienne qui considère dans les idées le véritable absolu immédiatement fondé sur l'être divin [1].

Par là est réintégré également dans la perspective philosophique le point de vue finaliste qui n'aurait jamais dû en être écarté.

L'on sait quelle fut sur ce point la position cartésienne [2]; c'est, selon Descartes, chose vaine et d'ailleurs impossible que de rechercher les fins de l'activité créatrice dans l'étude des choses naturelles, et il faut se borner à l'examen des causes efficientes, avec une rigueur mathématique qui fasse abstraction de toute exigence psychologique et morale : conception de physicien, mais qui tendait nette-

1. Sur les idées dans Platon et dans saint Augustin, voir R. Jolivet, *Dieu soleil des esprits*, spéc. p. 11, sq. 32, 80, sq. et passim.

2. Sur l'antifinalisme cartésien, voir E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, p. 76 sq. voir aussi J. Chevalier, *Descartes*, p. 307. O. Hamelin, dans *le système de Descartes*, a essayé de fournir de cette difficulté doctrinale une interprétation favorable à Descartes (p. 290, *Dieu et le Monde*).

ment à se transformer en métaphysique et à pénétrer dans le domaine de la théodicée.

L'on sait aussi jusqu'où Spinoza devait poursuivre dans la voie ainsi ouverte [1]. Mais c'est un fait également que Malebranche, comme Leibniz, a refusé expressément de s'y engager à la suite du maître [2].

Malebranche s'est, autant que Descartes, préoccupé de se dégager de toute conception anthropomorphique de Dieu; et il serait aisé d'en donner des témoignages explicites.

Mais il n'a aucunement renoncé à indiquer les finalités naturelles des choses; et il s'est avancé dans cette direction avec une hardiesse que nous pourrions juger téméraire.

« Je vous prie, Théodore, objecte Ariste, dans le XI[e] *Entretien* (10), à quoi bon tant de plantes inutiles à notre usage, tant d'insectes qui nous incommodent? Ces petits animaux sont l'ouvrage d'une sagesse infinie. Je le veux. Mais c'est cela même qui fait la difficulté; car pourquoi former tant d'ouvrages excellents pour nourrir les hirondelles et dévorer nos bourgeons. Est-ce, Théodore, que le monde ne serait pas aussi parfait qu'il est, si les chenilles et les hannetons ne venaient point dépouiller les arbres de leurs fruits et de leurs feuilles? —

Si vous jugez, Ariste, des ouvrages de Dieu uniquement par rapport à vous, vous blasphémerez bientôt contre la Providence; vous porterez bientôt d'étranges jugements de la sagesse du Créateur. —

Mais quoi, n'est-ce pas pour l'homme que Dieu a tout fait? —

Oui, Ariste, pour cet homme sous les pieds duquel Dieu a tout assujetti sans en rien excepter; pour cet homme dont parle saint Paul dans le second chapitre de l'épître aux Hébreux. Dieu a tout fait pour son Fils, tout pour son Église, et son Église pour lui. Mais s'il a fait les puces pour l'homme, c'est assurément pour le mordre et pour le punir.

La plupart des animaux ont leur vermine particulière; mais l'homme a sur eux cet avantage qu'il en a pour lui seul de plusieurs espèces, tant il est vrai que Dieu a tout fait pour lui.

C'est pour dévorer ses blés que Dieu a fait les sauterelles ».

On pourrait prendre cette affirmation pour une simple boutade. Mais dans d'autres passages, Malebranche a developpé très sérieusement un thème analogue.

Dans le 12[e] *Entretien*, Malebranche ne craint pas d'affirmer des

1. Sur l'antifinalisme spinoziste, voir l'exposé même de l'*Ethique* (appendice de la 1[re] partie, *de Deo*.)

2. Sur la réaction finaliste de Leibniz (et sur son mécanisme) voir spécial. le *Discours de Métaphysique*, par. 19 sq (critique des positions cartésienne et spinoziste); paragr. 17 et 18 (critique du mécanisme cartésien); par. 10 sq. (explication sur les formes substantielles et la portée exacte que Leibniz reconnaît à la thèse scolastique).

finalités externes que nous aurions, après la philosophie kantienne, bien de la peine à admettre [1].

« Pourquoi, par exemple, le blé et l'orge n'ont-ils point, comme les chardons et les lacerons, de petites ailes, afin que le vent les transporte et les répande dans les champs? N'est-ce point que Dieu a prévu que les hommes qui échardonnent leurs terres, auraient assez de soin d'y semer du blé? D'ou vient que le chien a l'odorat si fin pour les odeurs que les animaux transpirent, et qu'il ne sent point les fleurs? N'est-ce point que Dieu a prévu que l'homme et cet animal iraient ensemble à la chasse? » (XII, 8.)

Et ainsi faut-il admirer la sagesse divine qui a si merveilleusement adapté les unes aux autres les diverses créatures pour une harmonie maxima dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel.

Tel est le finalisme intégral de Malebranche, avec la conception qu'il implique de la nature et des attributs de Dieu. L'on peut juger par là combien nous sommes loin de la doctrine de Descartes [2].

3. La conciliation de la pensée cartésienne et de la pensée traditionnelle.

Que l'on voie bien, ayant constaté de si importantes divergences d'avec la pensée cartésienne, la position exacte de Malebranche. Elle se différencie nettement de celle de Leibniz.

Ce dernier a commencé par être cartésien, ou plus exactement, après une période de très précoce engouement scolastique, il s'est rallié à la conception mécaniste de l'univers : il s'agissait pour lui, de choisir (à quinze ans) entre les formes substantielles et les atomes de Démocrite.

1. La notion de finalité se trouve étudiée par Kant, et critiquée dans le sens subjectiviste que l'on devine, dans la *Critique de la Raison Pure* (Théorie Transcendantale des éléments : Dialectique transcendantale : des raisonnements dialectiques de la raison pure : l'idéal de la raison pure — Trad. Tremesaygues et Pacaud, 1927, p. 508 — et très spécialement dans la *Critique du jugement* (Trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1928).

2. C'est le problème de l'analogie qui se pose inévitablement, en connexion avec la doctrine des essences et la question de la finalité. Il nous semble que ce point est le plus faible de la synthèse cartésienne, et qu'il manifeste un véritable hiatus entre les divers éléments qui la composent.

C'est une insuffisance métaphysique qui se révèle, et il faut en accuser l'origine : la rupture avec la pensée traditionnelle.

Descartes, par ce qu'il garde d'attaches traditionnelles, conserve et veut conserver un certain usage de l'analogie : ne serait-ce que pour prouver Dieu. Mais ses attaches nominalistes et ses préoccupations de physicien mécaniste (orientées uniquement vers la considération de l'efficience) l'amènent à renier la théorie scolastique, telle qu'elle s'impose cependant, non seulement au point de vue de l'orthodoxie, mais simplement en saine métaphysique, à tout système véritablement réaliste.

Quand il connut la pensée cartésienne, il subit profondément son influence; mais il est très significatif d'observer la teneur de son propre témoignage, avec la date exacte. Dès 1669, Leibniz écrit à Thomasius : « Me fateor nihil minus quam Cartesianum esse. »

Il a à cette époque, vingt-trois ans. Précisant son attitude, il écrit au même correspondant qu'il s'en tient à la règle de ne rien expliquer dans les corps, que par la grandeur, la figure et le mouvement : ce qui est le propre même du mécanisme.

Mais la thèse mécaniste n'a, dès ce moment, et n'aura jamais, pour Leibniz, que valeur de méthode et de symbole : c'est à la méthode de Descartes qu'il adhère, non à sa doctrine. (*Ger.* I, 16.)

Leibniz retiendra toujours un aspect de la philosophie cartésienne; mais de plus en plus, il s'affranchira des thèses proprement métaphysiques de Descartes; et de plus en plus ouvertement, à mesure qu'il prend conscience de son originalité, il formule une critique que l'on a pu trouver excessive et un peu malveillante.

Il ne nous semble pas, cependant, que l'on puisse taxer Leibniz d'injustice formelle. Il est vrai qu'il lui est arrivé de risquer un jugement sur les intentions de Descartes, et de s'engager parfois dans un procès de tendance. Sans doute quelque sentiment de rivalité personnelle a pu se mêler à la préoccupation spécifiquement doctrinale.

Mais par ailleurs, Leibniz est allé assez loin dans l'éloge pour pouvoir, légitimement, apporter des réserves sur des points où nous constatons en effet, l'impossibilité d'un accord réel entre sa pensée et celle de Descartes.

Il y a des éléments de la doctrine cartésienne avec lesquels la philosophie de Leibniz n'a jamais pu, et ne pouvait pas sympathiser. Lui-même l'a fait observer à plus d'une reprise (voir par exemple dans l'édition en cours de l'Académie de Berlin, série I, t. II, p. 524, une lettre à Christian Philipp.)

Il n'y a donc pas à s'étonner de critiques assez dures que nous voyons dans la suite des textes leibniziens, indéfiniment répétées; avec les nuances voulues, et les quelques réserves nécessaires, nous y trouvons une pensée constante, dont on peut contester quelques points mais à laquelle un philosophe traditionnel sera bien obligé de se rendre : car du point de vue de la tradition, c'est Leibniz qui a raison contre Descartes, et Spinoza; parfois contre Malebranche.

On voit en tout cas que le philosophe allemand pourrait à bon droit être rangé parmi les anti-cartésiens; un anticartésien qui d'ailleurs a fortement subi l'influence du maître; qui a pensé en continuité avec lui, puis en réaction contre lui.

Si nous découvrons une véritable hostilité chez Leibniz à l'égard de Descartes, il n'en est pas de même chez Malebranche, qui a prétendu, en dépit de divergences importantes, demeurer un cartésien orthodoxe.

Leibniz lui aussi s'efforcera de concilier avec la théodicée classique, dans son ensemble, les principes essentiels de la philosophie moderne; mais il n'a pas hésité à sacrifier la portée métaphysique du mécanisme cartésien; et c'est un point absolument fondamental.

Métaphysiquement, Leibniz est revenu, par delà Descartes, à la scolastique et à Aristote. La réaction de Malebranche est autrement limitée et timide.

Il va s'efforcer de concilier le mécanisme cartésien, qu'il retient intégralement, avec le finalisme traditionnel. Faut-il le dire? C'était tenter l'impossible.

Du moins vaut-il la peine d'examiner le détail de cette tentative, même s'il faut constater finalement son échec. Il s'agit d'expliquer l'organisation primitive de l'univers par Dieu, et de savoir quelle est, dans ce dessein originel, la part de la finalité et celle de l'efficience mécanique, réglée par les lois du mouvement.

« L'Être infiniment parfait connaît toutes les suites de tous les mouvements qu'il peut communiquer à la matière, quelques lois des communications des mouvements que vous supposiez. » (*Entretien*, X, 16).

Tel est le principe dont part Malebranche.

Une difficulté se présente alors : ces lois naturelles s'imposent-elles à Dieu dans la formation de ce dessein originel? A Ariste qui demeure embarrassé, Théodore se charge de répondre.

« De quoi vous embarrassez-vous? Ces lois n'obligent encore à rien, ou plutôt elles ne sont point; car c'est le choc des corps qui est la cause occasionnelle des lois des communications des mouvements.

Or, sans cause occasionnelle, il ne peut y avoir de loi générale. Donc avant que Dieu eût mû la matière, avant que les corps pussent se choquer, Dieu ne devait et ne pouvait point suivre les lois générales des communications des mouvements.

De plus, Dieu ne suit des lois générales que pour rendre sa conduite uniforme, et lui faire porter le caractère de son immutabilité.

Ainsi le premier pas de cette conduite, les premiers mouvements ne peuvent et ne doivent pas être déterminés par ces lois.

Enfin, il faudrait une infinité de lois générales, ce qui ferait qu'elles ne seraient guère générales, afin de pouvoir, en les suivant exactement, former les corps organisés des animaux et des plantes.

Ainsi la première impression de mouvement que Dieu a mise d'abord dans la matière, ne devant et ne pouvant pas même être actuellement

réglée selon certaines lois générales, elle devait l'être uniquement par rapport à la beauté de l'ouvrage que Dieu voulait former, et qu'il devait conserver dans la suite du temps, en conséquence des lois générales. »

Ainsi il y a lieu de distinguer deux moments dans l'action divine créatrice : *avant* la première impression de mouvement, il suffit de considérer l'intention divine qui se règle sur la beauté et l'ordre idéal de l'univers à produire; mais *après* cette première impression de mouvement, il n'y a plus à tenir compte que de l'application mécanique des lois naturelles.

On se tromperait, comme le remarque Théodore, en prétendant prouver que Dieu a formé le monde suivant certaines lois générales des communications des mouvements. Mais le point de vue de l'efficience n'y perd rien :

« On ne perd pas son temps de rechercher ce qui doit arriver à la matière en conséquence des lois des mouvements. Et voici pourquoi : c'est qu'encore que Dieu ait formé tout d'un coup chaque partie de l'univers, il a dû avoir égard aux lois de la nature, qu'il voulait suivre constamment pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs; car certainement son ouvrage n'aurait pas pu se conserver dans sa beauté, s'il ne l'avait proportionné aux lois du mouvement.

Un soleil carré n'aurait pas pu durer longtemps; un soleil sans lumière serait bientôt devenu brillant. Vous avez lu, Théotime, la *Physique* de M. Descartes; et vous Ariste, vous la lirez quelque jour, car elle le mérite bien. Ainsi il n'est pas nécessaire que je m'explique davantage » (X, 17).

C'est ainsi que Malebranche prétend concilier les droits du mécanisme cartésien le plus intransigeant, avec le point de vue traditionnel du finalisme intégral.

S'il y a vraiment réussi, on pourra mieux en juger par la suite. Ce n'est d'ailleurs là qu'un aspect, important il est vrai, d'une conciliation beaucoup plus générale entre la métaphysique cartésienne et la théodicée chrétienne.

Comment un tel problème se posait à Descartes lui-même, et comment il en a envisagé la solution : ce n'est pas le lieu de l'indiquer ici [1].

1. Descartes semble bien avoir esquivé le problème et en avoir laissé la solution à d'autres.

Les efforts de Malebranche et de Leibniz, avec les modifications qu'ils apportèrent à la pensée du maître, révèlent la dualité irréductible des deux conceptions rapprochées — on ne sait comment — dans la pensée cartésienne.

Car il y a chez Descartes le Dieu chrétien, personnel, transcendant; et par ailleurs une représentation purement mécaniste de l'univers, où l'on ne voit plus ce que ferait une sagesse providentielle, d'où tout finalisme métaphysique est exclu.

L'on ne saurait objecter pour défendre Descartes, la légitimité d'un séparatisme

Ce qui est sûr, c'est que Descartes avait, en fait, sacrifié l'analogie traditionnelle, par une inconséquence qui peut sembler étrange et qui ouvre véritablement un hiatus dans sa synthèse philosophique.

Malebranche n'a pas commis la même erreur, car il était guidé par la discipline théologique. Il n'a pas comme Descartes, posé le fait de l'existence de Dieu comme une exigence rationnelle, pour proclamer ensuite la nature de Dieu inconnaissable au nom de l'incompréhensibilité divine.

Mais il a sauvegardé intégralement les droits de la raison, et il s'est montré plus conséquent que Descartes avec les principes cartésiens.

Car l'affirmation de l'existence de Dieu suppose un usage de l'analogie, comme condition préalable. Et il est au moins étrange après en avoir revendiqué implicitement l'usage, d'en nier équivalemment la légitimité.

Nous trouvons au contraire dans Malebranche, — en accord avec sa position antivolontariste et finaliste, — une théorie de l'analogie, authentiquement inspirée par la théodicée traditionnelle. Dans le 8e *Entretien*, consacré à Dieu et à ses attributs, Malebranche en vient à poser la question des attributs personnels de Dieu :

« Vous croyez, dit Théodore à Ariste, que Dieu est bon, sage, juste, miséricordieux, patient, sévère? — Doucement, ces termes sont bien communs, je m'en défie. Je crois que Dieu est sage, bon, juste, clément, et qu'il a toutes les autres qualités que l'Écriture lui attribue; mais je ne sais si tous ceux qui prononcent ces mots conçoivent les mêmes choses. L'Être infiniment parfait est bon, juste, miséricordieux. Cela me paraît obscur, définissez-moi ces termes.

— Oh, oh, Ariste, vous appréhendez la surprise. Vous faites bien. Quand on philosophe sur des matières délicates et sublimes, les équivoques sont à craindre, et les termes les plus communs n'en sont pas les plus exempts. Il faudrait donc définir ces mots, mais cela n'est pas si facile. Répondez-moi auparavant à ce qui peut servir à les éclaircir. Pensez-vous que Dieu connaisse et qu'il veuille? — Pour cela, oui, je ne doute nullement que Dieu ne connaisse et qu'il ne veuille. — D'où vient que vous n'en doutez pas? Est-ce à cause que vous connaissez et que vous voulez vous-même? — Non, Théodore. C'est que je sais que connaître et vouloir sont des per-

entre le point de vue du savant, et celui du philosophe : car c'est bien sur le terrain philosophique que se pose le mécanisme cartésien.

Toute la critique leibnizienne, telle qu'elle se formule dans le *Discours*, au nom de la pensée traditionnelle, est ici pleinement justifiée : Le compromis cartésien n'était pas viable; et le problème était mal formulé.

fections... et quand je dis que Dieu connaît et qu'il veut, je ne prétends pas que ce soit comme les hommes » (VIII, 10).

Dans l'*Entretien* suivant (IX, 2) Théodore reprenant la question de l'intelligence et de la volonté divines, amène Ariste à poser expressément l'objection spinoziste [1]. Et il est intéressant d'observer la réaction authentique de Malebranche, sur ce point qui met précisément en jeu le caractère personnel de Dieu et la méthode même de l'analogie.

Qu'on se rappelle seulement la doctrine de l'*Éthique*, telle qu'elle est exposée dans l'appendice du livre I, et l'on verra mieux, par comparaison, le caractère exact de la pensée de Malebranche.

« Il faut bien s'assurer, reprend Théodore, que Dieu connaît et qu'il veut, puisque sans cela il est impossible de comprendre qu'il puisse rien produire au dehors. »

Et Ariste, pris de doute, d'objecter :

« Je ne doute nullement que Dieu ne connaisse; mais je doute qu'il puisse jamais rien vouloir; car que pourrait-il vouloir, lui qui se suffit pleinement à lui-même? Nous voulons, nous autres, mais c'est une marque certaine de notre indigence : mais l'Être infiniment parfait ne peut rien vouloir, rien désirer, puisqu'il voit bien que rien ne lui manque. »

Dieu nous aurait-il donc créés malgré lui? objecte Théodore. Et Ariste d'objecter à son tour :

« Nous ne sommes point faits, notre nature est éternelle. Nous sommes une émanation nécessaire de la divinité. »

Malebranche ne va pas s'embarrasser à examiner longuement, ces rêveries, ces extravagances, ces chimères. Il croirait volontiers que ceux qui les ont proposées n'en étaient pas eux-mêmes persuadés Et il s'attache à relever les contradictions grossières, qui gisent selon lui dans le spinozisme [2].

1. L'*Ethique* nous donne spécialement dans la 1re partie, une doctrine en forme de « l'équivoque » théologique (voir le scolie de la prop. 17e). L'attache cartésienne de la pensée spinoziste, doctrinalement, paraît incontestable. Descartes par sa théorie de l'incompréhensibilité divine et sa négation de l'analogie, par son refus d'admettre même une distinction de raison entre volonté et entendement en Dieu, par sa négation de la finalité — pour tout dire, par son mécanisme mathématisant — avait ouvert la voie à Spinoza.

M. Brunschvicg a raison de voir en Spinoza un continuateur logique de la méthode cartésienne.

2. Sur la réfutation trop sommaire du spinozisme par l'objection d'une contradiction interne, voir par exemple *Spinoza et ses contemporains*, de M. Brunschvicg : spécialement l'étude consacrée à Fénelon.

Le P. Aug. Valensin, dans son travail consacré à Spinoza (D. A. : art. *Panthéisme*,

« Un Dieu nécessairement haï, blasphémé, méprisé : un être infiniment parfait, composé néanmoins de tous les désordres de l'univers : quelle notion plus remplie de contradictions visibles. »

Telle est la réfutation, à vrai dire assez sommaire, du spinozisme par Malebranche. Il importait seulement de remarquer comment l'affirmation de l'analogie et son usage opposaient Malebranche — il faudrait dire aussi Leibniz — à Descartes; et il convient d'ajouter sans déprécier les intentions de ce dernier, à Spinoza, qui a continué, en la forçant, et sans doute en la faussant, la pensée du maître[1].

En conséquence de ce point de vue doctrinal, nous trouvons dans Malebranche — comme dans Leibniz — toute une importante conception de la Sagesse divine, qui pousse jusqu'au bout l'effort d'explication rationnelle du monde. La pensée traditionnelle se mêle ici à une tendance rationaliste, commune à l'oratorien français et au philosophe allemand, partiellement héritée de Descartes.

L'objet auquel s'applique cette tendance, cependant, n'est pas dans la ligne authentiquement cartésienne : car c'est toute la conception finaliste qui se trouve authentiquement maintenue, alors que Descartes faisait tous ses efforts pour l'écarter.

Ainsi Malebranche réserve à la prescience divine, dans sa synthèse, une place prépondérante. Il s'efforce de s'élever au point de vue de Dieu lui-même, il s'essaie à « voir comme Dieu voit », suivant une formule qui résume bien sa méthode déductive.

voir : *A travers la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1925), montre avec beaucoup de justesse les nuances nécessaires d'une réfutation de Spinoza.

Ce n'est pas l'incohérence logique qu'il suffit d'incriminer, pour en avoir raison. L'argument décisif doit être emprunté à la psychologie et à l'expérience.

Bayle a beaucoup contribué (dans quelle vue?) à vulgariser une certaine réfutation, trop simple, du spinozisme. Celle de Malebranche n'est pas exempte de ce défaut. L'oratorien, s'il a lu Spinoza, ne s'est guère attaché à en saisir la pensée profonde.

1. Les interprètes de Descartes et de Spinoza se sont partagés sur la question de savoir quel rapport existe historiquement entre les doctrines des deux philosophes.

Les uns voient en Spinoza un continuateur logique de Descartes, se rallient ainsi en somme à l'appréciation constante de Leibniz lui-même (moins l'intention critique et la note défavorable du jugement). Il faut citer comme le représentant le plus autorisé, actuellement, de cette tendance, M. Brunschvicg, qui a fourni de Spinoza une étude très pénétrante et très sympathique (*Spinoza et ses contemporains*). Une autre tradition exégétique, qui a compté M. Delbos parmi ses tenants, et qui est aujourd'hui continuée par M. Lachièze-Rey (*Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*), s'est au contraire attachée à montrer la discontinuité entre Descartes et Spinoza.

M. Lachièze-Rey, notamment, par l'étude des parties les plus anciennes du *Court Traité*, a voulu prouver que la doctrine Spinoziste était constituée dans ses traits essentiels, avant la rencontre de la pensée cartésienne.

Voir, au début de l'ouvrage précité de M. Lachièze-Rey, une note intéressante sur cette double série d'interprétations.

« Prenez garde, dit Théodore à Ariste, la prescience de Dieu est infinie. Il doit régler sur elle tous ses desseins.

Avant que de donner à la matière cette première impression de mouvement, qui forme l'univers pour tous les siècles, il a connu clairement toutes les suites de toutes les combinaisons possibles du physique avec le moral dans toute sorte de suppositions.

Il a prévu que l'homme dans telles et telles circonstances pécherait, et que son péché se communiquerait à toute sa postérité en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps.

Donc, puisqu'il a voulu le permettre, ce funeste péché, il a dû faire usage de sa prescience, et combiner si sagement le physique avec le moral que tous ses ouvrages fissent entre eux, et pour tous les siècles, le plus bel accord qui soit possible. »

Plus caractéristique que la notion de prescience nous semble être l'idée d'une proportionnalité entre le résultat de l'opération divine, et les voies nécessaires pour le produire.

Il y a là un effort pour interpréter, de façon nouvelle, les attributs divins traditionnels : conception qui mêle à l'inspiration esthétique une recherche de rigueur logique. Cette doctrine originale frappera vivement l'attention de Leibniz, qui l'intégrera dans sa synthèse [1]. Nous en trouvons une forte expression dans le *Traité de la nature et de la Grâce;* mais déjà les *Conversations Chrétiennes* en avaient formulé les principes.

Elle se rencontre sous une forme brève et forte dans les *Entretiens*. Ariste s'efforce dans le 9e *Entretien* (11) de résumer la pensée de Théodore, c'est-à-dire de Malebranche.

« Dieu n'agit que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ses attributs, que pour la gloire qu'il trouve uniquement dans le rapport que son ouvrage et ses voies jointes ensemble ont avec les perfections qu'il possède, et qu'il se glorifie de posséder.

C'est la grandeur de ce rapport que Dieu considère dans la formation

1. Leibniz s'est référé à Malebranche, sur ce point doctrinal important, d'une façon très formelle, dans la *Théodicée*. (voir spécial. les paragr. 204 et suivts., notamment 208).

C'est le *Traité de la nature et de la grâce* que Leibniz mentionne expressément (paragr. 204). Mais Malebranche avait déjà esquissé le principe de cette doctrine dans les *Conversations chrétiennes* qui sont de 1676 (*La Recherche de la Vérité* remonte à 1674-75). Le *Discours de Métaphysique*, sans mentionner Malebranche, s'inspire évidemment de cette théorie, comme il est aisé de s'en rendre compte à la simple lecture du texte (par ex. paragr. 5 sq.). Comme chez Malebranche, cette thèse se rattache immédiatement à l'idée d'une réglementation de l'action divine par des lois générales. C'est ici, croyons-nous, que le rationalisme de Malebranche, toucherait de plus près au rationalisme immanentiste du philosophe allemand. Leibniz lui-même a marqué fort exactement la nuance qui le sépare de l'Oratorien dans la *Théodicée*, paragr. 206 et 207.

de ses desseins; car voilà le principe : Dieu ne peut agir que selon ce qu'il est ni vouloir absolument et directement que sa gloire. Si les défauts de l'univers que nous habitons diminuent ce rapport, la simplicité, la fécondité, la sagesse des voies ou des lois que Dieu suit l'augmentent avec avantage.

Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. Voilà pourquoi le monde est rempli d'impies, de monstres de désordres de toutes façons... Il ne permet point les monstres; c'est lui qui les fait.

Mais il ne les fait que pour ne rien changer dans sa conduite, que par respect pour la généralité de ses voies, que pour suivre exactement les lois naturelles qu'il a établies, et qu'il n'a pas néanmoins établies à cause des effets monstrueux qu'elles devaient produire, mais pour des effets plus dignes de sa sagesse et de sa bonté. »

Ainsi s'esquisse, dans cette perspective de la Sagesse personnelle de Dieu, la justification de l'optimisme, et se trouve amorcée une théorie de la Providence, une « théodicée » au sens où Leibniz entendait ce terme. On sait que Malebranche poussait l'application de ces principes jusqu'à y soumettre l'économie de la grâce et à régler à leur lumière la distribution que Dieu se plaît à en faire [1].

Dieu se conforme à des lois générales de sagesse, aussi bien dans la dispensation de ses dons surnaturels que dans la fécondation des terres par la pluie. Ariste, mis sur la voie par Théodore, saisit soudain la portée de la question que celui-ci lui posait :

« Pourquoi pensez-vous que Dieu répande les pluies (IX, 12)? »

« Je vous entends, répond-il. Qu'on cultive les terres ou qu'on les laisse en friche, il n'y pleut ni plus ni moins. C'est qu'il ne pleut ordinairement qu'en conséquence des lois générales de la nature, selon lesquelles Dieu conserve l'univers. De même, la raison de la distribution de la grâce ne se tire point de nos mérites naturels.

Dieu ne donne les premières grâces qu'en conséquence de certaines lois générales. Car Dieu n'agit pas comme les hommes, comme les causes particulières et les intelligences bornées. La raison de son choix vient de la sagesse de ses lois, et la sagesse de ses lois du rapport qu'elles ont avec ses attributs, de leur simplicité, de leur fécondité, en un mot de leur divinité.

Le choix que Dieu fait des hommes dans la distribution de ses grâces est donc raisonnable et parfaitement digne de la sagesse de Dieu, quoi-

1. Il semble que ce soit le motif qui ait amené la condamnation du *Traité de la nature et de la grâce.*

Malebranche rationalisait, ou du moins tendait à rationaliser l'économie surnaturelle de la grâce; et il soulignait le caractère logique de l'activité divine d'une façon excessive, au détriment de l'aspect qui fait apparaître Dieu comme une volonté libre et bonne.

qu'il ne soit fondé ni sur la différence des natures ni sur l'inégalité des mérites. »

Par cette voie d'un rigoureux rationalisme, Malebranche prétendra échapper à la fois à l'écueil du pélagianisme et à l'arbitraire théologique d'un bon plaisir de Dieu [1].

Il croira sauver de cette façon l'indépendance souveraine de la liberté divine et les exigences de la raison. La grâce est à la fois véritablement gratuite et cependant « raisonnable », c'est-à-dire, distribuée suivant une loi de raison qui nous échappe sans doute mais que Dieu n'en suit pas moins très réellement.

C'est une solution de ce genre que Malebranche prétend fournir au problème de la prédestination. On trouvera dans Leibniz des traces de cette doctrine qu'il avait pu connaître et méditer dès 1680, dans le *Traité de la nature et de la Grâce* [2].

C'est encore Ariste dans les *Entretiens* (IX, 12) qui fait cette découverte : La prédestination ne dépend pas des mérites des hommes; mais elle n'est pas sans être justifiée auprès de Dieu par des motifs supérieurs.

Elle est tout entière réglée par les exigences raisonnables de la gloire divine, par la nécessité d'adapter les meilleures voies à la réalisation de l'œuvre la plus parfaite; ou plutôt, dans cet ordre surnaturel, l'œuvre la plus parfaite sera celle qui réalisera la meilleure proportion, la plus sage, entre les voies et le résultat envisagé.

Ariste comprend que la raison de la prédestination des hommes se doit nécessairement trouver dans un tel principe.

1. L'on sait comment Luther avait insisté sur cet aspect de la volonté divine, semblant par là la soustraire à toutes les règles d'intelligence.

Les desseins du Dieu « caché » ne sont pas seulement au-dessus de notre raison ils peuvent très bien lui être opposés. La formation nominaliste de Luther explique partiellement l'origine de cette étrange conception, tout inspirée de volontarisme. (Voir à ce sujet. *Dict. théol. cath.* art. *Luther*, 1322).

Faut-il faire observer que la pensée cartésienne, poussée à son extrême rigueur, laisserait entrevoir des conséquences semblables? Ce serait, ici comme là, le volontarisme nominaliste qu'il faudrait incriminer.

2. Leibniz a donné les principes de sa propre solution, au problème de la prédestination, dès le *Discours de Métaphysique*, d'une façon définitive. A vrai dire, cette question l'avait préoccupé dès l'origine de sa vie spéculative. Nous le voyons, dans le Discours, chercher, comme Malebranche, et dans un esprit qu'on peut qualifier de moliniste, un juste milieu entre un pur arbitraire de la volonté divine et une prédestination fondée sur les mérites des hommes.

C'est à la science divine que Leibniz a recours, comme Malebranche, comme au principe suprême de solution, et à la considération universelle du point de vue divin, qui embrasse la connexion de toutes choses.

Voir à ce sujet, E. Rolland, *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz* special. VI et VII.

« Je croyais, dit-il, que Dieu avait choisi de toute éternité tels et tels, précisément parce qu'il le voulait ainsi, sans raison de son choix ni de sa part, ni de la nôtre; et qu'ensuite il avait consulté sa sagesse sur les moyens de les sanctifier et de les conduire sûrement au ciel. Mais je comprends bien que je me trompais.

Dieu ne forme point aveuglément ses desseins sans les comparer avec les moyens. Il est sage, dans la formation de ses décrets aussi bien que dans leur exécution. Il y a en lui des raisons de la prédestination des élus. C'est que l'Église future, formée par les voies que Dieu y emploie, lui fait plus d'honneur que l'Église fondée par toute autre voie.

Car Dieu ne peut agir que pour sa gloire, que de la manière qui porte le plus le caractère de ses attributs.

Dieu ne nous a point prédestinés, ni nous, ni même notre divin chef, à cause de nos mérites naturels; mais à cause des raisons que sa loi inviolable, l'ordre immuable, le rapport nécessaire des perfections qu'il renferme dans sa substance, lui fournit.

Il a voulu unir son Verbe à telle nature, et prédestiner en son Fils, tels et tels, parce que sa sagesse lui a marqué d'en user ainsi envers eux pour sa propre gloire. »

Ainsi l'économie surnaturelle de l'Incarnation elle-même se voit soumise à cette loi souveraine : pouvait-on poursuivre plus loin les droits de l'exigence rationnelle?

Si, à pareil point de vue, il y a place encore pour la notion de miracle, la question assurément se pose. Il nous semble que cette perspective trop rigoureusement rationaliste ne permet plus de sauvegarder les volontés particulières de Dieu, justifiées par la nécessité de son plan surnaturel.

A presser la signification de ce système, peut-être le trouverait-on, sur ce point du moins, autant que celui de Leibniz, en désaccord avec certains caractères du surnaturel authentique. Vraiment la raison y pousse trop loin ses prétentions. On verra d'ailleurs, en dépit de cette réserve, que le surnaturel de Malebranche, demeure un surnaturel chrétien.

Il n'est pas, comme celui de Leibniz, intégré dans la réalité purement naturelle et traité par une méthode immanentiste [1]. Mais

1. M. Vidgrain, dans l'ouvrage antérieurement cité, semble assimiler à la position de Malebranche vis-à-vis du surnaturel, celle que Leibniz adopte dans la *Théodicée*. (voir p. 86 sq.) Nous ne pouvons nous ranger à une telle interprétation de la pensée leibnizienne, comme il faudra l'indiquer expressément dans la suite de ce travail. Les formules leibniziennes présentent un sens ésotérique qui ne peut être dégagé qu'au prix d'une confrontation avec tout l'ensemble de son système : ce sens réel est parfois très différent — pour ne pas dire plus— du sens apparent que l'on serait tenté de recevoir à première lecture du texte.

Il n'y a pas, chez Leibniz, de problème réel concernant les rapports de la raison et de la foi, parce que le donné surnaturel est intégré dans le donné proprement rationnel.

Malebranche avait pressenti la difficulté, et s'était efforcé de répondre à l'objection. Il a bien prétendu, et avec une incontestable sincérité, maintenir la légitimité du miracle comme fait surnaturel et supra-rationnel.

« Ne vous imaginez pas, dit Théodore à Ariste, que je prétende que Dieu n'agisse jamais par des volontés particulières, et qu'il ne fasse maintenant que suivre les lois naturelles qu'il a établies d'abord. Je prétends seulement que Dieu ne quitte jamais sans de grandes raisons la simplicité de ses voies ou l'uniformité de sa conduite » (XII, 12).

Mais quand les a-t-il, ces grandes raisons?

« Dieu a ces grandes raisons, lorsque la gloire qu'il peut tirer de la perfection de son ouvrage contrebalance celle qu'il doit recevoir de l'uniformité de sa conduite. Il a ces grandes raisons lorsque ce qu'il doit à son immutabilité est égal ou de moindre considération que ce qu'il doit à tel autre de ses attributs. En un mot, il a ces raisons lorsqu'il agit autant ou plus, selon ce qu'il est, en quittant, qu'en suivant les lois générales qu'il s'est prescrites; car Dieu agit toujours selon ce qu'il est.

Il suit inviolablement l'ordre immuable de ses propres perfections, parce que c'est dans sa propre substance qu'il trouve sa loi, et qu'il ne peut s'empêcher de se rendre justice ou d'agir pour sa gloire...

Que si vous me demandez quand il arrive que Dieu agit autant ou plus selon ce qu'il est en quittant, qu'en suivant les lois générales, je vous réponds que je n'en sais rien. Mais je sais bien que cela arrive quelquefois.

Je le sais dis-je, parce que la Foi me l'apprend; car la raison, qui me fait connaître que cela est possible, ne m'assure point que cela se fasse. »

L'exigence rationaliste semble donc relâcher ici de sa prétention à tout assimiler, et à expliquer adéquatement l'action de Dieu lui-même. Il reste cependant que la doctrine de Malebranche manifeste un effort considérable pour rationaliser et l'on peut dire, pour mathématiser, les choses de l'âme et les choses de Dieu.

Ayant rappelé que le règne de la grâce a lui-même ses lois dans le système de Malebranche, M. Bréhier écrit à ce propos, dans son *Histoire de la philosophie* (t. II, 206).

« On voit la tendance : supprimer du christianisme tout ce qui fait de la vision de l'univers un véritable drame avec ses initiatives imprévisibles, tout ce qui en fait une histoire réelle avec ses accidents; non pas pour cela l'absorber comme nous l'avons vu faire si souvent, en une métaphysique où les événements du drame sacré deviennent les moments nécessaires de l'évolution d'une réalité divine, et où la physique ne peut être distincte de la théologie;

mais y faire pénétrer l'esprit cartésien, qui ne voit au fond de la réalité qu'une raison agissante avec méthode et selon sa propre initiative, et qui sait isoler les idées claires et distinctes qui donneront à l'homme une physique indépendante de la théologie. »

C'est toute une méthode psychologique et théologique que Malebranche inaugurait, en poursuivant au delà de Descartes lui-même, et pour une large part, conformément aux principes cartésiens.

Le séparatisme cartésien n'était peut-être pas définitif et Descartes semble avoir pressenti qu'un disciple génial pourrait, quelque jour, accommoder la théologie à sa façon de philosopher (*à Mersenne*, ADAM ET TANNERY, III, 295).

Malebranche a voulu être ce disciple-là ; il a cherché à sauvegarder en même temps que son orthodoxie catholique l'orthodoxie cartésienne dont il a cependant sacrifié certains traits incompatibles avec l'exigence traditionnelle.

Plus impérieuse que cette dernière est demeurée, tenace, l'exigence rationaliste qui a cherché à pénétrer les principales thèses chrétiennes.

Le culte de la raison a donc pris, chez Malebranche, une signification nouvelle. La conception que révèle le système, de la nature de Dieu, et de l'ordre surnaturel acquiert chez Malebranche une originalité qui le mène bien au-delà de Descartes. Si sa doctrine métaphysique présente, dans ses fondements, la cohésion requise : c'est ce qu'il nous faudra examiner maintenant; et nous serons amenés à critiquer par là la méthode cartésienne dont Malebranche est resté, en métaphysique, trop exclusivement tributaire.

CHAPITRE III

L'INDIGENCE MÉTAPHYSIQUE

L'on peut caractériser brièvement la déficience fondamentale du système de Malebranche — comme de la philosophie cartésienne en général — en disant que cette métaphysique repose sur une confusion de méthode.

Il est assez remarquable que bon nombre des grands penseurs de cette époque, qui, de près ou de loin, ont eu quelque rapport avec la philosophie, ont été en même temps des mathématiciens.

Il suffirait de rappeler, parmi les plus illustres, les noms de Descartes, de Malebranche, de Pascal, de Leibniz, de Spinoza, de Newton. De là est venue, à quelques-uns d'entre eux, la tendance à philosopher suivant l'esprit de la méthode mathématique.

La constatation s'impose avec évidence quand il s'agit de Descartes et de Malebranche. Le cas de Leibniz appellerait des réserves; et à bien plus forte raison celui de Pascal, chez qui le philosophe et le géomètre semblent non seulement se distinguer, mais s'opposer.

Cette tentative pour mathématiser la recherche philosophique pourra être, a été en fait, diversement appréciée. Certains critiques ont vu dans cette philosophie mathématique la véritable spéculation de l'âge adulte, alors que la scolastique pré-cartésienne représenterait l'enfance de la pensée.

Un tel jugement s'appuie sur une critériologie anti-réaliste et anti-substantialiste des plus contestables, que pour notre part nous n'avons aucune honte à rejeter.

1. Le mathématisme philosophique.

Le mathématisme philosophique de Malebranche pourrait paraître assez étrange, si l'on se rappelle — non pas tant ses attaches platoniciennes [1] (car il y a du mathématisme chez Platon) —,

1. Sur le Platonisme de Malebranche voir l'ouvrage de M. Vidgrain (*Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*). Introduction p. 23 sq. Il ne semble pas y avoir eu contact immédiat entre Platon et Malebranche.

mais sa parenté indéniable avec la pensée augustinienne : entre l'abstraction géométrique et la psychologie concrète d'un saint Augustin, la différence est assez sensible pour que la coexistence de ces deux éléments disparates chez un même auteur puisse étonner.

A vrai dire, chez Malebranche, comme chez son maître Descartes, c'est la tendance mathématique qui l'emporte, avec son exigence de rigoureuse rationalité.

L'un et l'autre philosophes sont travaillés par le désir primordial de généraliser en tout domaine spéculatif la forme de certitude que la nature particulière de l'objet (dans sa relation avec le sujet connaissant) rend accessible en mathématique.

C'est dans cet esprit, que Descartes, au seuil de sa métaphysique, par une attitude intellectuelle assurément factice, a prétendu enfermer sa propre pensée en elle-même et reconstruire, avec un critérium d'évidence incontestable, tout l'édifice de sa pensée.

La notion de certitude morale n'a plus aucun rôle à jouer sur le terrain philosophique : il faut des démonstrations aussi rigoureuses que celles de la géométrie.

Mettre la pensée en face d'elle-même, dans une clarté parfaite, et la convaincre de sa propre existence, de sa propre légitimité, par une voie d'où le plus léger doute soit exclu : telle est la démarche initiale du *Discours de la Méthode;* et tel est aussi, pour Malebranche, le commencement de la sagesse philosophique.

Rien n'est plus caractéristique de cette tendance que la façon nouvelle d'envisager les preuves de l'existence de Dieu.

La voie classique et naturelle consiste à partir du monde existant et de sa contingence évidente, pour s'élever à la nécessité de l'être absolu qui le conditionne.

Une telle démarche était rendue difficile, du point de vue cartésien : car dans son *Cogito*, la pensée se trouve seule à seule avec elle-même. Sans doute Descartes, loin de contester la réalité de son être, la découvre dans et par le *Cogito;* mais il ne faut pas oublier que l'être ainsi obtenu, c'est l'âme, c'est-à-dire rien d'autre que la pensée — ce qui limite singulièrement la portée réaliste de l'initiation cartésienne, et ce qui révèle le vice fondamental de la méthode : on ne fait pas à l'idéalisme sa part.

L'on verra aussi, il est vrai, le philosophe des *Méditations*, remonter, du fait de son existence, à la cause transcendante de son être : mais c'est un procédé accessoire à ses yeux. La démonstration véritable et rigoureuse de Dieu est ailleurs.

Pour Descartes et Malebranche, pour Leibniz et Spinoza, à la

suite de saint Anselme, il s'agit avant tout de déduire l'existence de Dieu de son essence.

La philosophie traditionnelle avait bien, avec saint Thomas, proclamé en Dieu, l'identité de l'essence et de l'existence, mais elle avait reconnu aussi l'illégitimité d'un raisonnement qui consisterait à déduire l'existence réelle de l'essence idéale. Et il est certain qu'envisagé dans sa pureté logique l'argument anselmien constitue un sophisme.

Nous voyons pourtant toute l'école cartésienne y revenir comme à la preuve essentielle, avec le souci de la perfectionner. Qu'il suffise de signaler l'allure nouvelle que prend, dans la *Méditation III*, la démonstration de Descartes : il s'agit de déterminer la part de l'innéisme dans la connaissance; et c'est à un innéisme radical que Descartes va conclure finalement.

En ce qui concerne l'idée de Dieu, le philosophe des *Méditations* la prend comme un donné réel, au sens platonicien, comme un fait idéal, s'il est permis de rapprocher les deux termes; et c'est de cette constatation psychologique qu'il part pour s'élever à l'existence de Dieu, qui seul a pu causer dans l'esprit de l'homme cette marque et cette image de lui-même.

La cinquième *Méditation* revient d'ailleurs à la preuve proprement ontologique; comme le feront à la suite du maître, et avec des nuances diverses, Malebranche, Leibniz, Spinoza [1].

1. L'on peut dire que le postulat fondamental de l'*Ethique* consiste à poser l'unique subsistence de Dieu à partir du concept de l'essence divine : c'est ce qui se manifeste dès les premières définitions et dès les premiers axiomes : et ce que fait apparaître par exemple la prop. 7e. Au fond du Spinozisme se trouve une équivoque relative à la substance, qui explique l'orientation défectueuse du système — Leibniz a longuement discuté de l'argument ontologique et de la nécessité de compléter la preuve cartésienne, notamment avec Eckard (Hanovre, 1677) — Quant à Malebranche, il a consacré à l'existence de Dieu le deuxième de ses Entretiens sur la métaphysique : l'inspiration cartésienne de sa doctrine est constatable en plus d'un passage : « Surtout prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui même son idée. Il n'a point d'archétype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait... L'infini ne se peut voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'Être sans l'être : car l'Être n'a point d'idée qui le représente...

Ainsi vous voyez bien que cette proposition : il y a un Dieu, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci : je pense donc, je suis .» (par. 5e.)

Tout le début de l'Entretien manifeste la tendance à remonter de la réalité « idéale » au premier Intelligible, source de toute Intelligibilté. Il faut d'ailleurs reconnaître dans ces développements, une nuance platonicienne et augustinienne plus fortement accentuée que chez Descartes. Ce n'est pas identiquement la même doctrine; mais c'est évidemment la même tendance philosophique qui se révèle, et la ressemblance s'explique par la communauté des origines intellectuelles entre les deux auteurs,

L'on connaît notamment le perfectionnement apporté par Leibniz à la preuve cartésienne, qu'il admet en substance, mais prétend compléter par la remarque suivante : il est légitime de tirer l'existence de Dieu de son essence à la condition qu'on ait au préalable démontré la possibilité de Dieu. Les preuves mathématiques de l'existence de Dieu chez Leibniz ont fait l'objet d'une étude récente de M. Iwanicki.

Il nous importe ici de noter seulement la répugnance de la méthode géométrique à se contenter de faits, comme point de départ pour la spéculation métaphysique.

C'est que les faits restent nécessairement opaques à la raison, incomplètement assimilables par elle. Aussi préfère-t-on se tenir dans le domaine de l'idéalité pure et y trouver — par une illusion de fausse clarté, — une certitude purement abstraite qui se suffise à elle-même.

S'en tenir à l'idée pure pour déduire Dieu, non pas nécessairement au simple concept de Dieu lui-même, mais à la présence dans notre esprit de l'idée d'infini, se contenter ainsi d'une réalité idéale comme point de départ : c'est là un aspect de ce mathématisme.

Il en est d'autres encore : faut-il rappeler la tendance à dépouiller la matière de tout élément qualitatif pour ne retenir que ses propriétés géométriques, à transformer la physique en une mathématique.

Grâce à cette simplification, à vrai dire bien contestable, le corps devient adéquatement pénétrable à la pensée. De l'âme elle-même, la philosophie cartésienne cherche à éliminer tout ce qui serait inassimilable par la raison : elle est, suivant Descartes, beaucoup plus facile à connaître que le corps, — affirmation qui suppose une attention exclusive accordée aux idées claires au détriment de toutes les autres.

Malebranche, sur ce point, corrigera l'intransigeance du maître et reconnaîtra ce qu'il y a de confus dans la conscience que nous avons de nous-mêmes. Mais aussi ces éléments obscurs perdront-ils à ses yeux toute valeur de connaissance et ne conserveront-ils qu'une portée utilitaire et physiologique : ce ne seront plus que simples signes avertisseurs pour la direction de l'organisme.

Ainsi se dégage un idéal de pure clarté rationnelle tel qu'on peut

par l'influence immédiate, surtout, de l'un sur l'autre. Malebranche est manifestement, sur ce point comme sur tant d'autres, tributaire de la méthode cartésienne. La différence principale entre les deux points de vue se trouve dans la conception de l'idée, qui est pour Descartes, une modification du sujet, représentative du réel, tandis qu'elle constitue pour Malebranche la réalité dans son essence. Cette divergence est visible au début du passage que nous venons de citer.

l'obtenir en géométrie; tel est le fond de cette exigence rationaliste.

Qu'il y ait là un défaut radical de méthode : la chose est trop visible; et l'illégitimité d'un tel processus apparaît à l'évidence dans le traitement géométrique que l'on fait ainsi subir à la matière.

Il faudrait d'abord distinguer ici le plan de la connaissance scientifique et celui de la connaissance métaphysique. Il peut être utile, pour le progrès de la science, de ne considérer dans l'objet matériel que des propriétés déterminées, mathématiquement mesurables; et de négliger, par un artifice de méthode, tout l'aspect qualitatif — autant qu'il est possible — pour ne retenir que l'aspect quantitatif.

Quand le physicien procède ainsi, il ne doit pas être dupe de sa propre démarche intellectuelle : il doit savoir que s'il exprime par là quelque chose du réel, il n'en épuise pas le contenu concret.

S'il prétendait (comme il arrive parfois) s'ériger en métaphysicien et transformer en thèse cosmologique son hypothèse physique, il commettrait une grave erreur, et fausserait toute sa recherche.

C'est une telle confusion qui se rencontre à l'origine de la méthode cartésienne, et qui a vicié toute cette métaphysique. Elle devait, dans la suite, être renouvelée bien souvent.

S'il s'agit d'une spéculation proprement ontologique, nous nous trouvons à un degré d'abstraction au delà des mathématiques elles-mêmes : c'est l'être en tant qu'être, dans ses propriétés les plus universelles qui est l'objet envisagé par le métaphysicien.

Il ne s'ensuit pas que sur ce terrain il soit légitime de procéder *more geometrico*.

L'objet des mathématiques se tire, en effet, par une abstraction radicale, du monde matériel de l'étendue : c'est la quantité abstraite sous ses diverses formes qui le constitue. A partir de ce donné, l'esprit conformément à ses propres lois a libre champ pour construire à son gré et déduire : il lui suffit de rester d'accord avec lui-même, c'est-à-dire de respecter les règles logiques.

Le moment venu, il pourra appliquer ses concepts ainsi établis à la réalité matérielle. En celle-ci, abstraitement considérée, il se retrouvera tout entier.

Mais c'est qu'il y a exacte adaptation entre l'objet mathématique et la nature de notre esprit : l'essence tirée du sensible, c'est à la fois sur quoi porte la recherche mathématique et ce qui constitue le domaine connaturel à notre intelligence.

La mathématique retient assez des éléments matériels pour que la raison puisse accrocher son attention; la matière y est par ailleurs

assez simplifiée pour qu'une expression adéquate de ses propriétés quantitatives soit rendue possible.

Tout élément inassimilable est écarté; la pensée se trouve sur ce terrain, pleinement à l'aise, chez elle véritablement. Par notre structure, à la fois corporelle et spirituelle, nous sommes tournés vers la réalité sensible pour la connaître abstraitement.

Il ne s'ensuit aucunement que nous ayons le droit d'étendre, à la métaphysique, la méthode ainsi définie et légitimée en mathématique, que nous puissions requérir dans la recherche proprement philosophique le même genre de certitude qu'en géométrie.

Le rapport n'est plus le même entre l'esprit, et l'objet qu'étudie l'ontologie, qu'entre ce même esprit et l'objet mathématique. La certitude n'est pas moindre, elle est autre.

Surtout, il faut bien remarquer qu'il y a possibilité de contester, non pas précisément le bien fondé logique des affirmations de l'ontologie, mais leur portée réelle; ce qui n'aurait pas même de sens sur le terrain de l'étude mathématique.

Ainsi des dispositions complexes d'ordre psychologique et moral, pourront intervenir à l'origine, pour faciliter ou gêner la recherche. Tout cet aspect du problème semble avoir été méconnu par l'école cartésienne, justement parce qu'elle assimilait l'une et l'autre démarches : celle de l'ontologie, celle de la mathématique.

Mais la métaphysique au sens général du terme, comporte encore d'autres objets : elle s'applique à connaître l'être matériel, l'être humain et l'Être par excellence qui est Dieu.

Il s'agit là d'une étude qui porte sur le réel. Et l'être réel (même partiellement abstrait), qui se pose devant la raison lui demeure nécessairement disproportionné, pour une large part impénétrable. Il serait vain de prétendre ici à une évidence aussi claire que dans le domaine de l'abstraction mathématique.

L'objet n'est plus construit par l'esprit à partir d'un donné sensible élémentaire, dépouillé de toute sa complexité; il s'impose à l'esprit qui doit en subir la loi. L'on ne retiendrait le même idéal de certitude mathématique qu'au prix d'une simplification arbitraire de l'objet, et d'une grave erreur de méthode.

Cette simplification arbitraire du réel et cette erreur de méthode, nous pouvons en relever aisément les traces dans la philosophie de Malebranche.

Et ce qu'on peut lui reprocher, comme à Descartes, c'est précisément d'avoir rompu avec la méthode traditionnelle. Le point le plus grave où se manifeste le mieux la déficience de leur synthèse concerne le problème de la forme substantielle.

C'est là, la question fondamentale, et véritablement l'aspect critique du débat. Dans le 10e *Entretien*, Malebranche a abordé la question avec une netteté qui ne laisse aucun doute sur son orthodoxie cartésienne.

Il faut se souvenir, suivant la remarque de Théodore que la matière et l'étendue ne sont qu'une même chose : « donnez-moi, dit-il de l'étendue, et il n'y a rien que je n'en fasse, par le moyen du mouvement [1] » (X, 9).

L'on sait déjà quelle puissance de construction abstraite se rencontre chez Malebranche comme chez son maître Descartes.

Toutes les modifications matérielles vont s'expliquer à partir de ces deux éléments. Qu'on conçoive une étendue indéfinie, que le mouvement s'y mette : et voilà, par le simple changement des situations respectives une infinité de formes qui y sont introduites.

Ariste cependant objecte : « Les corps que vous faites avec votre étendue toute seule, ne diffèrent qu'accidentellement; mais la plupart de ceux que nous voyons diffèrent peut-être essentiellement. De la terre n'est pas de l'eau, une pierre n'est pas du pain. »

Voilà les préjugés des sens qui reviennent. Une pierre n'est pas du pain, sans doute, Mais entre la farine et le blé, entre le blé, et le pain, quelle est au juste, la différence?

Ces corps sont-ils ou non, de même espèce? Il semble que ce soit partout la même matière. Dira-t-on que les figures et configurations sont des éléments simplement accidentels à la matière et n'en changent point la nature, tandis que le passage d'un état, comme celui de blé, à un autre, comme celui de farine, constitue un changement substantiel?

Malebranche ne saurait admettre un tel point de vue : « Il est essentiel à la matière d'être étendue, mais il ne lui est point essentiel d'avoir ni telle figure dans sa masse, ni telle configuration dans les parties insensibles qui la composent. »

Qu'on prenne donc garde. Quand le blé passe sous la meule pour devenir farine, quand on pétrit la farine pour en faire du pain, que se produit-il, sinon un changement de situation et de configuration dans les parties internes qui les composent?

Théodore ne comprend pas qu'il puisse leur arriver de changement plus essentiel.

On prétend, objecte Ariste, qu'il leur survient outre cela une forme substantielle. Théodore le sait bien, mais il ne voit rien de

1. Tels étaient précisément les éléments essentiels de la cosmologie cartésienne. La doctrine de Malebranche, sur ce point, est rigoureusement identique à celle du maître.

plus accidentel à la matière que cette chimère. Que le blé soit intact ou broyé, il importe peu. Qu'on applique la même remarque à la farine et à la pâte : « De la pâte n'est que de la farine et de l'eau bien mêlées ensemble. Pensez-vous, observe Théodore, qu'à force de bien pétrir, on ne puisse pas faire de la pâte sans le secours d'une forme substantielle? »

Il faut donner la suite du dialogue pour indiquer exactement la position de Malebranche.

Oui, répond Ariste, mais sans elle on ne peut faire de pain. — C'est donc une forme substantielle qui change la pâte en pain. Nous y voilà. Mais quand est-ce qu'elle survient à la pâte? — Quand le pain est cuit, bien cuit. — Il est vrai; car du pain pâteux, ce n'est pas proprement du pain. Cela n'a point encore d'autre forme substantielle que celle du blé, ou de la farine, ou de la pâte, car ces trois corps sont de même espèce.

Mais si la forme substantielle manquait à venir, de la pâte bien cuite ne serait-ce pas du pain? Or elle ne vient, cette forme, que lorsque la pâte est cuite. Tâchons donc de nous en passer. Car enfin, il est bien difficile de la tirer à propos de la puissance de la matière; on ne sait comment s'y prendre.

Raisonnement trop simple assurément, que la simple physique d'aujourd'hui suffirait à confondre. Victoire trop facile, et nous pouvons nous étonner de la capitulation rapide d'Ariste : à vrai dire, il était déjà gagné aux idées de Malebranche et c'est un adversaire pour la forme.

Je vois bien, concède-t-il à Théodore, que vous voulez vous divertir, mais que ce ne soit point à mes dépens, car je vous déclare que j'ai toujours regardé ces formes prétendues comme des fictions de l'esprit humain.

Tel est exactement, le sentiment de Malebranche lui-même. Les formes répondraient à un besoin d'explication facile concernant la différence apparente des diverses espèces d'objets.

Comme nous avons des sentiments essentiellement différents à l'occasion des objets sensibles, nous sommes portés à croire que ces objets diffèrent essentiellement. Et cela est vrai en un sens; car les configurations des parties insensibles de la cire sont essentiellement différentes de celles de l'eau. Mais comme nous ne voyons pas ces petites parties, leur configuration, leur différence, nous jugeons que les masses qu'elles composent sont des substances de différente espèce...

Or l'expérience nous apprend que dans tous les corps il y a un sujet commun, puisqu'ils se font les uns des autres. Nous concluons donc, qu'il faut qu'il y ait quelque chose qui en fasse la différence spécifique; et c'est ce que nous attribuons à la forme substantielle.

Ainsi s'explique l'erreur de la forme substantielle. Et Ariste nous fournit la morale de cette histoire :

Je comprends bien, dit-il à Théodore, que ce grand principe que vous avez prouvé si au long dans nos entretiens précédents est bien nécessaire; savoir qu'il ne faut point juger de la nature des corps par les sentiments qu'ils excitent en nous, mais seulement par l'idée qui les représente et sur laquelle ils ont tous été formés.

Nos sens sont de faux témoins qu'il ne faut écouter que sur les faits. Ils nous marquent confusément le rapport que les corps qui nous environnent ont avec le nôtre, et cela suffisamment bien pour la conservation de la vie; mais il n'y a rien d'exact dans leurs dépositions.

La conclusion est une profession de foi mécaniste :

Comprenons bien que toutes les modalités de l'étendue ne sont et ne peuvent être que des figures, configurations, mouvements sensibles ou insensibles, en un mot que des rapports de distance.

Ainsi se trouve rejetée toute forme substantielle de l'explication de la structure corporelle : le qualitatif est décidément éliminé au profit du pur quantitatif, au profit de la géométrie. Le réel est systématiquement schématisé et simplifié pour entrer dans les cadres d'une rationalité rigoureuse, intransigeante.

Mais aussi par le fait il se trouve finalement déformé : le mathématique a tué le métaphysique.

2. L'influence platonicienne.

Ce qui se cache sous cette « géométrisation » de la matière c'est un mépris implicite pour la nature simplement corporelle, et nous touchons ici à une autre déficience du système, qui lui vient d'une influence platonicienne subie exagérément.

La matière ne compte aux yeux de Malebranche que dans la mesure où elle est intelligible, c'est-à-dire assimilable pour la raison.

Le platonisme de Malebranche est chose incontestable; et il suffit d'énoncer certaines affirmations des *Entretiens* pour s'en rendre exactement compte [1].

Nous y trouvons une opposition très nette entre le monde réel

1. Il s'agit, comme nous l'avons noté, d'un platonisme indirect, tel qu'il résulte du contact avec saint Augustin et avec une ambiance philosophique imprégnée d'influence platonicienne.

et le monde idéal, avec une préférence expressément accordée à celui-ci :

Comme les hommes comptent pour rien les idées qu'ils ont des choses, nous dit Théodore dans le *Premier Entretien* (5), ils donnent au monde créé beaucoup plus de réalité qu'il n'en a. Ils ne doutent point de l'existence des objets, et ils leur attribuent beaucoup de qualités qu'ils n'ont point.

Mais ils ne pensent seulement pas à la réalité de leurs idées. C'est qu'ils écoutent leurs sens, et qu'ils ne consultent point assez la vérité intérieure; car, encore un coup, il est bien plus facile de démontrer la réalité des idées, ou, pour me servir de vos termes, la réalité de *cet autre monde tout rempli de beautés intelligibles*, que de démontrer l'existence de ce monde matériel.

En voici la raison. C'est que les idées ont une existence éternelle et nécessaire, et que le monde corporel n'existe que parce qu'il a plu à Dieu de le créer.

Ainsi, pour voir le monde intelligible, il suffit de consulter la raison, qui renferme les idées intelligibles, éternelles et nécessaires, l'archétype du monde visible, ce que peuvent faire tous les esprits raisonnables ou unis à la raison.

Mais pour voir le monde matériel, ou plutôt pour juger que ce monde existe, car ce monde est invisible par lui-même, il faut par nécessité que Dieu nous le révèle, parce que nous ne pouvons pas voir ses volontés arbitraires dans la raison nécessaire.

Dans cette perspective la perception sensible va se trouver naturellement dépréciée. A Ariste qui le raille sur sa prétention de le transporter dans un monde merveilleux, jusque-là inconnu, Théodore répond en le morigénant :

Vous suivez les inspirations secrètes de votre imagination toujours enjouée. Mais souffrez que je vous le dise, vous parlez de ce que vous n'entendez pas. Non, je ne vous conduirai point dans une terre étrangère; mais je vous apprendrai peut-être que vous êtes étranger vous-même dans votre propre pays.

Je vous apprendrai que ce monde que vous habitez n'est point tel que vous le croyez parce qu'effectivement il n'est point tel que vous le voyez ou que vous le sentez. Vous jugez sur le rapport de vos sens de tous les objets qui vous environnent, et vos sens vous séduisent infiniment plus que vous ne pouvez vous l'imaginer.

Ce ne sont de fidèles témoins que pour ce qui regarde le bien du corps et la conservation de la vie. A l'égard de tout le reste, il n'y a nulle exactitude, nulle vérité dans leur déposition.

Vous le verrez, Ariste, sans sortir de vous-même, sans que je *vous enlève dans cette région enchantée* que votre imagination vous représente. L'imagination est une folle qui se plaît à la folie. Ses saillies, ses mouvements imprévus vous divertissent, et moi aussi. Mais il faut, s'il vous plaît, que dans nos entretiens, la raison soit toujours la supérieure.

C'est en se référant à la raison qu'on prendra conscience de la distinction absolue des deux substances : entre la matière, pure étendue, et l'âme, pensée pure, il ne saurait y avoir aucune communication, car l'hétérogénéité est absolue.

Alors qu'on peut mesurer tous les rapports de distance, il est impossible de mesurer les perceptions et les sentiments de l'âme : celle-ci n'est donc point la modification du corps.

C'est une substance qui pense et qui n'a nulle ressemblance avec la substance étendue qui constitue le corps. Que conclure de ce spiritualisme d'expression platonicienne et cartésienne?

Théodore peut en tirer une infinité de vérités :

car la distinction de l'âme et du corps est le fondement des principaux dogmes de la philosophie, et entre autres, de l'immortalité de notre être; car, pour le dire en passant, si l'âme est une substance distinguée du corps, si elle n'en est point la modification, il est évident que quand même la mort anéantirait la substance dont notre corps est composé, ce qu'elle ne fait pas, il ne s'ensuivrait pas de là que notre âme fût anéantie (I, 3).

La conclusion assurément est légitime et la doctrine dans son ensemble est exacte. Mais il faut en juger, au delà de la matérialité des termes, l'inspiration véritable.

L'âme ne saurait être aucunement, dans cette perspective platonicienne et cartésienne, la forme du corps.

Et ainsi le problème de leurs rapports va devenir absolument insoluble : nous allons vers une impasse occasionaliste, comme il faudra le constater bientôt.

Nous nous dirigeons vers une forme d'idéalisme, qui est une conséquence naturelle de l'esprit de Malebranche. Le monde matériel, invisible en lui-même, en dépit du témoignage des sens, connaissable par la seule voie d'une révélation, est bien près de ne plus exister, de rentrer dans le néant.

C'est l'esprit qui lui donne l'existence. Ariste est dans le vrai quand il objecte à Théodore :

Quoi, tout ce à quoi vous pensez existe? Est-ce que votre esprit donne l'être à ce cabinet, à ce bureau, à ces chaises, parce que vous y pensez?

Théodore ne se tirera pas de cette difficulté : une fois posés les principes idéalistes que l'on connaît, il est très vrai que rationnellement parlant, et sur le plan philosophique, les objets matériels sont inconsistants pour l'esprit en tant que matériels, et qu'on retient seulement leur existence idéale, purement intelligible. Tout le réalisme de la perception sensible s'évanouit par là et l'on va à

toutes les difficultés inextricables de l'idéalisme. C'est l'aboutissement normal du dualisme platonicien et cartésien.

Le monde sensible disparaît au profit du monde intelligible. Pourrait-on en douter après des passages aussi formels que celui-ci? (*Entretien I*, 5).

Supposons que Dieu anéantisse tous les êtres qu'il a créés, excepté vous et moi, votre corps et le mien... Supposons de plus que Dieu imprime dans notre cerveau toutes les mêmes traces, ou plutôt qu'il présente à notre esprit toutes les mêmes idées que nous devons y avoir aujourd'hui. Cela supposé, dans quel monde passerions-nous la journée? Ne serait-ce pas dans un monde intelligible?

Or prenez-y garde, c'est dans ce monde là que nous sommes et que nous vivons quoique le corps que nous animons vive dans un autre et se promène dans un autre. C'est ce monde là que nous contemplons, que nous admirons, que nous sentons. Mais le monde que nous regardons, ou que nous considérons en tournant la tête de tous côtés, n'est que de la matière invisible par elle-même, et qui n'a rien de toutes ces beautés que nous admirons, et que nous sentons en le regardant; car, je vous prie, faites bien réflexion sur ceci : le néant n'a point de propriétés.

Donc, si le monde était détruit, il n'aurait nulle beauté. Or dans la supposition que le monde fût anéanti, et que Dieu néanmoins produisît dans notre cerveau les mêmes traces, ou plutôt qu'il présentât à notre esprit les mêmes idées qui s'y produisent à la présence des objets, nous verrions les mêmes beautés.

Donc les beautés que nous voyons, ne sont point des beautés matérielles, mais des beautés intelligibles, rendues sensibles en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, puisque l'anéantissement supposé de la matière n'emporte point avec lui l'anéantissement de ces beautés que nous voyons en regardant les objets qui nous environnent.

Résorber la réalité du corps dans celle de l'idée, la réalité de l'idée dans celle de la Raison divine : tel est le mouvement naturel que révèle la philosophie de Malebranche.

Dans une telle perspective nous verrons la causalité seconde de la créature s'évanouir au profit de l'unique causalité créatrice.

Par voie de conséquence, ce serait logiquement la réalité même de la substance créée qui devrait s'absorber dans l'unique subsistence divine. L'oratorien français a protesté contre une telle interprétation de sa doctrine : mais peut-on oublier qu'il se rattache, comme Spinoza, à la même souche cartésienne?

Et n'y a-t-il pas eu, parmi ceux qu'on peut considérer comme des amis de Malebranche, des juges clairvoyants pour signaler le danger d'une pareille position? Il suffirait de citer Leibniz, bien placé

pour apercevoir l'inconvénient qu'il y avait à oublier la réalité de l'activité créée.

Il devait voir moins aisément les difficultés de l'harmonie préétablie; mais il était un critique tout désigné de l'occasionalisme. La doctrine des causes occasionnelles doit être étudiée, telle qu'elle se trouve exposée dans le 7e *Entretien:* on se rendra compte par les textes mêmes, de ce qu'on peut considérer comme la plus grave déficience du système.

3. Les difficultés de l'occasionalisme.

Cette conception, inspirée par le mathématisme cartésien et par l'idéalisme platonicien — par une préoccupation aussi de piété sincère et une cordiale antipathie pour l'aristotélisme — mènerait sans grande peine à une représentation panthéistique de l'univers. C'est déjà trop que, sur un point aussi grave, Malebranche ait été obligé de se défendre.

C'est Ariste, comme à l'ordinaire, qui va exprimer l'opinion vulgaire en ce qui concerne l'union de l'âme et du corps.

Il me semble, dit-il à Théodore, qu'il n'y a rien à quoi je sois plus étroitement uni qu'à mon propre corps; car on ne peut le toucher sans m'ébranler moi-même.

Dès qu'on le blesse, je sens qu'on m'offense et qu'on me trouble. Rien n'est plus petit que la trompe de ces cousins importuns qui nous insultent le soir à la promenade; et cependant pour peu qu'ils enfoncent sur ma peau la pointe imperceptible de leur trompe venimeuse, je me sens percé dans l'âme.

Le seul bruit qu'ils font à mes oreilles me donne l'alarme, marque certaine que je suis uni à mon corps plus étroitement qu'à toute autre chose.

Oui, Théodore, cela est si vrai que ce n'est même que par notre corps que nous sommes unis à tous ces objets qui nous environnent.

Si le soleil n'ébranlait point mes yeux, il serait invisible à mon égard, et si malheureusement pour moi, je devenais sourd, je ne trouverais plus tant de douceur dans le commerce que j'ai avec mes amis.

C'est même par mon corps que je tiens à ma religion; car c'est par mes oreilles et par mes yeux que la foi m'est entrée dans l'esprit et dans le cœur. Enfin, c'est par mon corps que je tiens à tout. Je suis donc uni à mon corps plus étroitement qu'à toute autre chose (VII, 1).

Théodore le reprend ironiquement et le rappelle aux exigences de la raison : Nous ne sommes nullement unis à notre corps, bien loin de l'être à lui plus étroitement qu'à toute autre chose.

A parler en rigueur, notre esprit n'est et ne peut être uni à notre

corps; car il ne peut être uni qu'à ce qui peut agir en lui. Or, pense-t-on que ce soit par lui qu'on est raisonnable, heureux ou malheureux?

Ce n'est pas notre corps qui nous unit à Dieu, à la raison qui nous éclaire; c'est Dieu bien au contraire qui nous unit à notre corps.

Mais justement, ne pourrait-on prétendre qu'en effet une fois opérée par Dieu cette union de l'âme au corps c'est l'esprit qui agit sur le corps, et le corps sur l'esprit?

En ce qui concerne l'action du corps sur l'esprit, que l'on consulte l'idée de l'étendue : qu'on juge par là si les corps peuvent avoir d'autre propriété que la faculté passive de recevoir diverses figures et divers mouvements. Il faut toujours revenir au critérium des idées claires.

Sans doute les corps, en conséquence de certaines lois naturelles, peuvent agir sur notre esprit en ce sens que leurs modalités déterminent l'efficace des volontés divines. Mais que les corps puissent recevoir en eux-mêmes une certaine puissance, par le moyen de laquelle ils agiraient sur l'esprit, c'est ce qui est impossible à comprendre.

Qu'on ne s'étonne pas de cette impossibilité d'une action réciproque du corps et de l'esprit : qu'on songe plutôt à l'impossibilité pour un corps d'agir sur un autre corps. Il y a contradiction que les corps puissent agir sur les corps. Et en voici la preuve : Un corps ne peut de lui-même se remuer, en raison de cette inertie de la matière qui se déduit naturellement de l'idée d'étendue intelligible, archétype des corps.

Que l'on se rappelle par ailleurs la dépendance absolue des créatures par rapport à Dieu. Et la démonstration de l'occasionalisme peut s'établir comme il suit :

« La création ne passe point, la conservation des créatures n'étant, de la part de Dieu, qu'une création continuée, qu'une même volonté qui subsiste et qui opère sans cesse [1].

1. Voici à ce sujet le commentaire d'E. Gilson dans sa grande édition du *Discours de la Méthode*, p. 340 sq. L'auteur marque les ressemblances de cette doctrine avec la doctrine scolastique et il signale la différence fondamentale des points de vue.

« Ce que conserve le Dieu thomiste, écrit-il, p. 341, c'est l'être d'un monde de formes substantielles et d'essences; dans le cartésianisme, au contraire, il n'y a plus de formes substantielles; Dieu n'y conserve donc plus des essences qui, grâce à son concours développeraient dans le temps, la continuité de leur durée. Il conserve simplement des états successifs d'un monde où nulle réalité substantielle permanente ne s'interpose entre l'action de Dieu et l'état actuel de chaque être. »

Il est aisé de voir que l'occasionalisme au moins (sinon le spinozisme) était en germe dans une telle conception de la substance. Ainsi apparaît, une fois de plus, l'importance essentielle du problème de la substance dans la philosophie cartésienne.

Or Dieu ne peut concevoir ni par conséquent vouloir qu'un corps ne soit nulle part ou qu'il n'ait avec les autres certains rapports de distance. Dieu ne peut donc vouloir que ce fauteuil existe et par cette volonté le créer ou le conserver qu'il ne le place là ou là, ou ailleurs.

Donc il y a contradiction qu'un corps en puisse remuer un autre. Je dis plus : il y a contradiction que vous puissiez remuer votre fauteuil. Ce n'est pas assez, il y a contradiction que tous les anges et les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu.

La démonstration en est claire; car nulle puissance quelque grande qu'on l'imagine ne peut surmonter ni même égaler celle de Dieu. Or, il y a contradiction que Dieu veuille que ce fauteuil soit, qu'il ne veuille qu'il soit quelque part et que par l'efficace de sa volonté il ne l'y mette, il ne l'y conserve, il ne l'y crée.

Donc nulle puissance ne peut le transporter où Dieu ne le transporte pas, ni le fixer ou l'arrêter où Dieu ne l'arrête pas, si ce n'est que Dieu accommode l'efficace de son action à l'action inefficace de ses créatures.

C'est ce qu'il faut vous expliquer pour accorder la raison avec l'expérience, et pour vous donner l'intelligence du plus grand, du plus fécond et du plus nécessaire de tous les principes qui est que Dieu ne communique sa puissance aux Créatures et ne les unit entre elles que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionnelles des effets qu'il produit lui-même ». (VII, 10).

Et voici maintenant l'application du principe occasionaliste à l'influence réciproque du corps et de l'âme.

Vous ne pouvez de vous-même, dit Théodore à Ariste, remuer le bras, changer de place, de situation, de posture, faire aux autres hommes ni bien, ni mal, mettre dans l'univers le moindre changement. Vous voilà dans le monde sans aucune puissance, immobile comme un roc, stupide, pour ainsi dire, comme une souche.

Que votre âme soit unie à votre corps si étroitement qu'il vous plaira, que par lui, elle tienne à tous ceux qui vous environnent, quel avantage tirerez-vous de cette union imaginaire?

Comment ferez-vous pour remuer seulement le bout du doigt, pour prononcer seulement un monosyllabe? Hélas, si Dieu ne vient au secours, vous ne ferez que de vains efforts, vous ne formerez que des désirs impuissants; car, un peu de réflexion, savez-vous bien ce qu'il faut faire pour prononcer le nom de votre meilleur ami, pour courber ou redresser celui de vos doigts dont vous faites le plus d'usage?

Mais supposons que vous sachiez ce que tout le monde ne sait pas, ce dont quelques savants même ne conviennent pas : savoir qu'on ne peut remuer le bras que par le moyen des esprits animaux qui coulant par les nerfs dans les muscles les raccourcissent et tirent à eux les os auxquels ils sont attachés.

Supposons que vous sachiez l'anatomie et le jeu de votre machine aussi

exactement qu'un horloger son propre ouvrage. Mais du moins souvenez-vous du principe qu'il n'y a que le Créateur des corps qui puisse en être le moteur. (VII, 13).

On mesurera aisément les graves conséquences d'une telle doctrine.

Enlever aux créatures l'action efficace, c'est équivalemment les réduire au néant, leur ôter la substantialité et les ramener au rang de simples modes d'une subsistence unique.

La critique de Leibniz était juste et elle garde toute sa valeur. Dans la perspective malebranchiste, rien ne demeure de la causalité seconde, celle même de l'esprit s'est évanouie.

Toutes les créatures sont également impuissantes.

Qu'est-ce qu'une action réelle de l'âme qui ne s'exercerait pas de quelque manière, sur un corps pour en modifier le mouvement? pour en user à tout le moins comme d'un intermédiaire?

L'on objectera que Malebranche a expressément revendiqué pour l'âme une activité immanente, autonome et proprement spirituelle.

Mais si l'on se rappelle la vision en Dieu, qui fait de l'esprit une simple capacité passive d'illumination, il devient difficile de comprendre en quoi consiste exactement une activité véritable de l'âme.

La volonté demeure constituée par un mouvement vers le bien universel, comme Malebranche l'a justement noté avec la pensée traditionnelle. Mais que devient chez lui la possibilité de canaliser et d'orienter un tel mouvement, que devient la liberté si elle ne peut être une causalité véritablement efficace dans son ordre?

L'on aboutit, avec Malebranche, à une affirmation d'universelle passivité : les exceptions ne sont qu'apparentes et elles constituent un hiatus du point de vue logique. Les principes une fois posés, il faut les suivre jusqu'au bout par une déduction rigoureuse. L'on arriverait alors, croyons-nous, à une doctrine de pure immobilité et l'on serait tout près du panthéisme.

Telle est l'indigence métaphysique que révèle la doctrine de Malebranche. Nous trouvons à l'origine une double tendance également défectueuse : l'une consiste à mathématiser le réel et à traiter l'objet de la philosophie comme une abstraction géométrique. C'est le mécanisme cartésien qui se manifeste là, avec la négation de la forme substantielle, telle que la tradition l'avait justement maintenue.

Un certain hylémorphisme s'impose nécessairement à qui veut éviter pareil écueil. Il faut se souvenir de l'élément qualitatif qui

gît au fond du réel, et qui sans doute le constitue dans sa structure intime.

L'autre tendance consiste à sous-estimer cette réalité corporelle, ainsi réduite à des propriétés géométriques, à en nier la causalité efficace : dès lors, plus d'action des corps sur les esprits, plus d'action des corps les uns sur les autres. Mais la conception dualiste héritée de la tradition platonicienne, mène à nier également l'action des esprits sur les corps.

Il ne reste plus rien de la causalité créée : l'esprit jouant vis-à-vis des idées un rôle de pure puissance. Au bout de cette voie se trouve la thèse occasionaliste. Pour Malebranche, comme pour Descartes, Spinoza, Leibniz, le point central semble avoir été le problème de la substance. Et la cause de toutes les erreurs et indigences pourrait bien être d'avoir mal posé ce problème essentiel. La rupture avec la tradition menait sur ce point, à des antinomies insolubles.

CHAPITRE IV

LE SURNATUREL AUTHENTIQUE DE MALEBRANCHE MALEBRANCHE ET LEIBNIZ

Après avoir étudié la tendance rationaliste du système de Malebranche et avoir constaté sa déficience fondamentale qui dérive tout entière de son mathématisme et qui est due à une influence cartésienne trop exclusive, il faut maintenant examiner un élément tout aussi essentiel, de nature toute différente qui s'est concilié avec l'élément précédent et qui y a pénétré en vue d'une suppléance nécessaire : nous rencontrons dans Malebranche un surnaturel chrétien authentique, et le rapprochement de ce surnaturel avec l'exigence rationaliste a entraîné de curieuses conséquences qui caractérisent de façon très originale la philosophie de Malebranche.

Pour se rendre compte de l'essence intime de cet apport suprarationnel, il ne faut que comparer la doctrine de Malebranche avec celle de son contemporain Leibniz : la confrontation est éclairante.

1. La position de Leibniz.

La philosophie de Leibniz est trop connue dans ses lignes générales pour qu'il soit nécessaire d'en entreprendre ici un exposé détaillé. Mais il ne sera pas inutile de rappeler les traits principaux qui nous la montrent poussant jusqu'au bout l'exigence rationaliste et se fermant à la réception éventuelle d'une réalité qui dépasse la nature.

Ce n'est pas que le surnaturel de Malebranche n'appelle, lui aussi, quelques réserves : en le qualifiant d'authentique nous entendons simplement indiquer qu'il y a chez l'oratorien français une distinction expressément formulée et réellement maintenue entre un ordre humain de portée simplement spirituelle et un ordre spécifiquement divin qui ne saurait ni se confondre avec le premier ni s'y absorber.

Comme il faudra le signaler le moment venu, Malebranche, cependant, en posant l'exigence naturelle du surnaturel, allait à

compromettre une propriété essentielle de ce dernier qui dérive de sa transcendance intégrale et qui est la gratuité.

Cette tendance baïaniste, si elle altère la pureté du surnaturel malebranchiste, respecte du moins son caractère véritablement divin.

Quand il s'agira d'apprécier le surnaturel leibnizien, il faudra bien constater, sous peine d'être dupe des mots, une laïcisation radicale et une rationalisation absolue de ce qui, par définition, devait demeurer transcendant à tout élément naturel et rationnel.

Leibniz, comme Descartes et Malebranche, philosophe en mathématicien, avec le même souci de rigueur géométrique, mais avec un sens plus averti de l'immense complexité des choses.

On sait quelle fut sa préoccupation constante de montrer partout dans ses explications, les degrés intermédiaires par où l'on passe d'un extrême à l'autre; de retrouver, sous les oppositions apparentes, l'application d'une même loi réelle; de concilier ainsi, autrement que par des formules verbales, des choses qui paraissaient dès l'abord contradictoires. Il ne fut pas un éclectique comme on le dit trop souvent; mais un unificateur de génie et un esprit d'une admirable puissance de synthèse.

Le principe de continuité, qui exprime à ses yeux l'exigence même de la raison, inspire et on oserait dire, hante toutes les solutions leibniziennes : sa psychologie, sa métaphysique en ont reçu l'empreinte ineffaçable.

Le centre de perspective pour sa pensée, l'âme du système, c'est véritablement l'infini monadique, qui implique l'infini de l'univers et qui en est le reflet.

Il n'y a aucun hiatus dans la nature, il n'y a pas, pour reprendre une expression leibnizienne, de *vacuum formarum:* tout se tient dans la monade, tout se tient entre les monades, tout se tient dans l'univers.

Le point de vue leibnizien, est essentiellement un point de vue de connexion rigoureuse et d'unité.

Quelles influences s'étaient exercées sur cette métaphysique et l'avaient aidée à se dégager et à s'exprimer? C'est là un problème des plus complexes pour la solution duquel tous les matériaux ne sont pas encore prêts.

Nous avons indiqué déjà, l'attitude intellectuelle que Leibniz avait adoptée à l'égard de Descartes : le problème de la substance s'était posé pour le philosophe allemand en fonction du cartésianisme, puis avait été résolu en réaction contre l'esprit cartésien.

Mais Leibniz avait dès l'abord adopté, pour ne jamais les rétrac-

ter, une certaine conception du mécanisme (sur le plan phénoménal), et la méthode mathématique telle qu'elle avait été pratiquée par Descartes : sur ces points Leibniz donnera des précisions, apportera des perfectionnements; il ne reniera rien.

La philosophie leibnizienne doit certainement beaucoup aux panthéismes de nuances diverses : celui du néoplatonisme, celui de Bruno et de Campanella, spécialement celui de Spinoza.

Surtout, elle se montre imprégnée de platonisme d'une façon plus profonde et sans doute plus directe que celle de Malebranche. Mais l'influence essentielle à signaler ici — parce qu'elle oppose Leibniz à Malebranche — l'influence qui fut en elle-même la plus décisive pour l'évolution de la monadologie n'est autre que celle d'Aristote et de la scolastique.

La forme substantielle, d'abord rejetée, s'est vue, dans le *Discours de Métaphysique*, réintégrée et réhabilitée pour devenir, au prix d'importantes transformations, la monade leibnizienne.

L'on voit assez, par ce simple énoncé des thèses leibniziennes, et l'indication de leurs sources, les ressemblances foncières qu'elles manifestent avec la doctrine malebranchiste, comme aussi les divergences essentielles.

Même ascendance cartésienne, même affinité pour le platonisme; même exigence d'explication rationnelle, même hantise de l'infini, même dualisme originel, même optimisme final.

Mais chez Leibniz, nous constatons le retour à une forme d'hylémorphisme avec abandon du mécanisme métaphysique, alors que Malebranche restera, en ce qui concerne la substance, un cartésien orthodoxe jusqu'au bout.

Il y a une plus grave opposition. Si Leibniz est, philosophiquement, le plus traditionnel, son point de vue théologique *réel* (indépendamment des apparences verbales) est d'une hardiesse dont n'approche certainement pas le catholique Malebranche dans ses thèses les plus contestables.

Malebranche, à côté d'une tendance à rationaliser le dogme, en révèle une autre à intégrer le donné rationnel dans le dogme surnaturel.

Pour Leibniz au contraire, le principe de continuité reste la doctrine intangible, et son application rigoureuse s'oppose aussi bien à une révélation proprement dite d'une vérité qui dépasse la raison qu'à l'insertion dans la nature d'un principe qui dépasse son exigence et transcende sa capacité évolutive.

Le surnaturel se trouve rationalisé et naturalisé; c'est dire qu'il s'évanouit. Pour s'en référer au texte de Pascal, il n'y a que deux

ordres chez Leibniz, alors que Malebranche a eu la préoccupation constante d'en sauvegarder trois.

L'on sait qu'il y a dans la philosophie de Leibniz un règne de la nature et un règne de la grâce, comme la finale de la *Monadologie* les distingue expressément.

Et ainsi rien ne semblerait plus en accord avec le christianisme traditionnel que le point de vue leibnizien.

Mais il faut savoir aussi quelle valeur complexe et souvent détournée les termes habituels acquièrent chez Leibniz, qui les modifie pour traduire, dans un contexte très particulier, des notions nouvelles, et spécifiquement propres à lui.

A y regarder de près, les « ordres » leibniziens paraîtront sauvegarder le surnaturel chrétien d'une façon plus verbale que réelle. Le critère décisif nous sera fourni ultérieurement par la conception de l'immanentisme monadique et de l'univers infini : la doctrine leibnizienne montrera alors sa vraie face, qui est radicalement naturaliste.

Pour s'en tenir, dès maintenant, à l'examen de la finale précitée, il semble très probable — pour ne pas dire certain, — que l'ordre de la grâce coïncide avec le règne des causes finales, l'ordre de la nature avec le règne des causes efficientes. Qu'on se reporte aux affirmations qui précèdent immédiatement cet important passage aux paragraphes 82 et suivants, et l'on se demandera d'abord avec raison si la continuité leibnizienne laisse place à une catégorie d'êtres bien déterminés, les esprits, qui seraient surnaturalisables, et eux seuls.

Il est trop visible, au contraire, que les monades sont toutes foncièrement semblables, toutes spirituelles si l'on veut au sens de Leibniz qui n'est pas le sens ordinaire, toutes douées d'une certaine infinité, en tant qu'elles représentent et résument, en quelque sorte, l'univers infini.

Dès lors, la société des esprits avec Dieu, n'est plus, au sens chrétien, une grâce transcendante. Et à prendre littéralement le texte leibnizien, c'est bien un monde « moral », et moral seulement, que cette cité de Dieu, dans le monde naturel (§ 86).

Après cela, la distinction nominale du paragraphe 87 manifeste son véritable sens si on la rapproche surtout des passages parallèles de la *Théodicée* (nos 62-74, 118, 130, 247). Car la *Théodicée* plus soucieuse qu'aucun autre ouvrage leibnizien de s'adapter à la théologie traditionnelle laisse percer sans doute possible, le naturalisme leibnizien, et la réduction du réel à des lois purement rationnelles.

L'allusion à la réalisation de la sanction divine par des moyens

simplement mécaniques qui se retrouve dans la *Monadologie* (§ 88, 89) peut servir de base à une interprétation exacte des ordres leibniziens : car cette idée était indiquée déjà dans la *Théodicée* (74).

Il suffit de citer ce dernier passage :

« On peut dire cependant, écrit Leibniz, que les damnés s'attirent toujours de nouvelles douleurs par de nouveaux péchés et que les bienheureux s'attirent toujours de nouvelles joies par de nouveaux progrès dans le bien. L'un et l'autre étant fondés sur le principe de la convenance, qui a fait que les choses ont été réglées en sorte que la mauvaise action se doit attirer un châtiment.

Car il y a lieu de juger suivant le parallélisme des deux règnes, de celui des causes finales et de celui des causes efficientes, que Dieu a établi dans l'univers une connexion entre la peine ou la récompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la première soit toujours attirée par la seconde et que la vertu et le vice se procurent leur récompense et leur châtiment, en conséquence de la suite naturelle des choses qui contient encore une autre espèce d'harmonie préétablie, que celle qui paraît dans le commerce de l'âme et du corps ».

L'on ne peut se défendre de penser qu'il s'esquisse ici une « naturalisation » du point de vue leibnizien; et la même impression se dégage inévitablement des n°s 130 et 247 de la *Théodicée*. Dieu, monarque des esprits et Dieu principe du règne des causes finales : les deux aspects sont identiques et se recouvrent. La cité divine de Leibniz, c'est, ni plus ni moins que le règne des fins, de Kant, avec un réalisme métaphysique en plus.

2. La position de Malebranche.

Maintenir théoriquement trois ordres et n'en garder en réalité que deux, absorbant le surnaturel dans le spirituel : voilà ce qu'a fait Leibniz et il ne peut être excusé d'avoir opéré cette réduction laïcisatrice.

Il n'y a que deux ordres chez lui, et l'on dira plus tard pourquoi il ne peut y en avoir davantage. L'oratorien français, au contraire, a toujours le souci de maintenir l'intégrité et la transcendance d'un troisième ordre au sens de Pascal.

Il suffit, pour s'en rendre compte, de se rappeler l'importance essentielle qu'obtient dans la synthèse de Malebranche le dogme de l'Incarnation. Il a fallu déjà la signaler quand il s'est agi de résumer les points fondamentaux du système. La divinité du Christ, vérité surnaturelle, est une pièce maîtresse de l'explication philosophique suivant Malebranche, absolument indispensable pour

en assurer la cohésion. En revendiquant ce dogme chrétien avec une intransigeance extrême, notre auteur ne continuait pas seulement l'antique tradition chrétienne, mais il manifestait pour son compte la tendance de la spiritualité oratorienne qui s'était tournée avec une toute spéciale prédilection vers le Verbe Incarné, l'Homme Dieu.

L'Oratoire avait été consacré au Verbe Incarné par le Cardinal de Bérulle. « Son illustre instituteur, écrivait Arnauld, a voulu que sa principale dévotion fût de méditer et d'adorer les grandeurs de l'Homme-Dieu, et ce qu'il y a de plus particulier dans cette union ineffable, qui est qu'en Jésus-Christ, le Verbe préside à tout, le Verbe tient tout sous sa main; qu'il domine en tout et partout la nature qui lui est unie; que l'homme est absolument soumis à la direction intime du Verbe. » (Cité par J. Vidgrain, *op. cit.*, p. 207).

Ainsi Malebranche suivait la pente naturelle de sa pensée et restait fidèle à son éducation religieuse, en faisant du Verbe fait homme, le centre de sa spéculation, en même temps que de sa piété.

Le rôle du Verbe Incarné est de servir de trait-d'union entre Dieu et l'homme, de permettre à l'homme d'approcher de Dieu, de procurer à Dieu une gloire digne de lui.

Dans le dernier des *Entretiens sur la Métaphysique*, où Malebranche nous livre l'aboutissement de sa pensée, et l'on oserait dire (bien qu'il lui reste près de trente ans à vivre), son testament spirituel, ce point de doctrine est précisé avec une extrême rigueur, qui ne laisse place à aucune équivoque.

Que penser des Sociniens et des Ariens, de tous ces faux chrétiens qui nient la divinité de Jésus-Christ, et néanmoins prétendent, par lui, avoir accès auprès de Dieu?

Telle est la question que Théodore pose à Ariste. Ce sont, répond celui-ci, des gens qui trouvent entre l'infini et le fini quelque rapport, et qui, comparés à Dieu, se comptent pour quelque chose.

Mais n'est-il pas inexact et injuste de les qualifier ainsi, puisqu'il reconnaissent n'avoir accès auprès de Dieu que par Jésus-Christ?

Quel est cependant leur Jésus-Christ, et quelle idée s'en font-ils? Tel est le point essentiel sur lequel il faut se prononcer.

Leur Jésus, répond Ariste, qui représente ici Malebranche, n'est qu'une pure créature. Ils trouvent donc quelque rapport entre le fini et l'infini, et ils prononcent ce faux jugement, jugement injurieux à la Divinité, lorsqu'ils adorent Dieu par Jésus-Christ.

Comment le Jésus de ces hérétiques leur donnera-t-il accès auprès de la divine Majesté, lui qui en est infiniment éloigné? Comment établira-t-il

un culte qui nous fasse prononcer le jugement que Dieu porte de lui-même, qui exprime la sainteté, la divinité, l'infinité de son essence?

Tout culte fondé sur un tel Jésus suppose entre l'infini et le fini quelque rapport, et rabaisse infiniment la divine majesté.

C'est un culte faux, injurieux à Dieu, incapable de le réconcilier avec les hommes.

Il ne peut y avoir de religion véritable que celle qui est fondée sur le fils unique du Père, sur cet Homme-Dieu, qui joint le ciel avec la terre, le fini avec l'infini, par l'accord incompréhensible des deux natures, qui le rendent en même temps égal à son Père et semblable à nous (XIV, 9).

Ainsi donc, c'est un Jésus qui soit véritablement Homme et Dieu, que requiert la religion véritable, que requiert aussi la philosophie de Malebranche : et l'on verra notre oratorien s'engager dans une démonstration rationnelle de ce dogme fondamental.

C'est indiquer à la fois l'existence d'un surnaturel authentique dans la doctrine de Malebranche, et le point vulnérable que présente cette conception du surnaturel, rendu en quelque façon accessible à la raison, rendu exigible par la nature spirituelle (en ce qui concerne l'homme), par l'univers (en ce qui concerne l'Homme-Dieu).

Le surnaturel de Malebranche demeure un surnaturel authentique en ce sens qu'il garde (à la différence de celui de Luther) sa consistance métaphysique. Alors que le nominalisme luthérien allait à tout brouiller et à tout confondre : naturel et surnaturel, bien et mal, liberté et contrainte, l'intellectualisme de Malebranche garde aux termes traditionnels leur valeur et leur portée réelles.

Par là, en dépit des réserves qu'impose sa hardiesse, il reste dans la tradition chrétienne.

3. La religion chez Leibniz et chez Malebranche.

Au dessus de l'ordre des corps et de celui des esprits, il y a, chez Malebranche, un troisième ordre, irréductible aux deux autres, qui est fondé sur le Christ Homme-Dieu.

Nous avons dit qu'il ne se rencontre rien de tel chez Leibniz. L'on ne saurait objecter, à propos du philosophe allemand, qu'il n'avait pas, en tant que métaphysicien, à envisager l'existence ou la simple possibilité d'un ordre surnaturel et spécifiquement divin, véritablement transcendant à la nature.

Sur le simple terrain philosophique, ce n'est pas trop demander à une doctrine, qu'elle reste ouverte à une réalité qui dépasse la raison et la nature : affirmer la suffisance absolue de l'ordre naturel

et enfermer la raison dans une autonomie rigoureuse, c'est aller trop loin.

Il y a plus grave chez Leibniz. Nous voyons chez lui un hommage rendu au Christ comme au plus éminent des philosophes, qui seul a pu rendre accessible à la masse des hommes, les vérités les plus relevées de la religion et de la morale (par ex. *Discours* 37).

Mais le contexte immédiat, le rapprochement surtout avec d'autres points incontestables de la doctrine leibnizienne, montre clairement l'œuvre de laïcisation intellectuelle poursuivie par l'auteur à travers ses spéculations et ses multiples activités.

Juger du christianisme de Leibniz par des œuvres d'accommodation (comme le *Systema theologicum*, ou même la correspondance avec des Bosses), ce serait singulièrement se méprendre.

Comme homme privé, Leibniz avait cessé d'adhérer à tout dogme positif; et l'on sait qu'au moment de mourir il refusa les secours de toute confesssion chrétienne. Il avait dû se faire — comme Spinoza, moins le panthéisme, — son christianisme à lui, qui n'était celui d'aucune église.

Comme philosophe, il a toujours visé à élaborer une religion naturelle qui, ne retenant que le contenu rationnel du Christianisme, pourrait réaliser l'unité entre les chrétiens et même entre tous les hommes[1].

Et à vrai dire, sa conception de la monade ne lui permettait pas de retenir autre chose. Sous ce rapport, la différence est totale entre son point de vue et celui de Malebranche.

S'il fallait poursuivre sur ce point, la comparaison entre les deux auteurs, on oserait dire que la place d'une Incarnation authentique est prise chez Leibniz par l'idée d'un univers infini.

Et c'est là qu'apparaît entre les deux optimismes, celui de Malebranche et celui de Leibniz [2], une divergence irréductible.

Il faut, dans l'un et l'autre systèmes, que l'univers actuel soit le meilleur possible : c'est moins une exigence religieuse qu'une nécessité de raison. Mais la manière dont la thèse optimiste parvient à se justifier est bien différente ici et là : chez Malebranche, la valeur

1. Sur la religion naturelle dans Leibniz, voir *Dict. Théol.* art. *Leibniz*, par M. Boehm.

2. Sur l'Incarnation chez Malebranche comparée à l'univers infini chez Leibniz, voir E. Rolland, le *Déterminisme monadique*, etc., p. 98. (L'idée d'univers, et la conclusion).

Le chapitre 6e établit ex professo la comparaison des deux doctrines, en soulignant plutôt leurs ressemblances; qui expliquent la quasi-identité de leurs théodicées.

Le problème de la relation entre la Théodicée leibnizienne et celle de Malebranche se trouve étudié dans l'ouvrage de G. Stieler : *Leibniz und Malebranche und das Theodicee Problem*.

optima de l'univers, provient de l'union toute surnaturelle d'une personne divine avec une humanité créée; c'est l'Incarnation qui fournit la solution du problème en garantissant, par une intervention gratuite de Dieu, une valeur d'infinité à l'univers. L'Incarnation apparaît dans cette perspective comme la pièce maîtresse de l'explication philosophique.

Au contraire, ce dogme chrétien ne joue, dans la synthèse leibnizienne, aucun rôle nécessaire; on pourrait même dire qu'en rigueur de termes il serait inassimilable pour la pensée de Leibniz.

L'univers est, chez lui, dans sa réalité naturelle, un véritable infini, et à vrai dire, cette valeur purement spirituelle, aucunement surnaturelle de l'infini monadique, l'emporte nettement sur la réalité, spécifiquement divine, qui garde dans Malebranche une place prépondérante.

Pour ne prendre qu'un exemple parmi beaucoup d'autres possibles, la façon dont Leibniz conçoit la vision béatifique, peut paraître à un chrétien bien singulière : la vision de Dieu semble s'identifier avec la vision de l'infini monadique, de l'univers infini.

Le monde actuel est le meilleur possible dans cette doctrine parce que, pris en lui-même, il présente, d'une infinité de manières, le reflet de la perfection incréée.

A qui comparera les deux points de vue, de Leibniz et de Malebranche, la chose apparaîtra incontestable : on a d'un côté un point de vue strictement naturaliste, de l'autre un dogmatisme envahissant.

Et, fait étrange : l'exigence rationnelle demeure égale de part et d'autre, en dépit des formes différentes et même opposées qu'elle est appelée à revêtir.

C'est ce qui explique la ressemblance foncière des deux théodicées, et des deux « concordiae ».

De part et d'autre nous trouvons le Dieu personnel chrétien, le Dieu Père : à cette vérité la pensée leibnizienne est restée indéfectiblement attachée, à travers toutes les influences spinozistes.

Quant à Malebranche, il n'avait pas même à se poser la question : sa pensée est toujours demeurée, sur ce point, authentiquement catholique. L'un et l'autre en raison de leur rationalisme cartésien, se sont plus à souligner l'aspect rationnel de la Sagesse divine : ils ont divinisé instinctivement leur exigence rationaliste, en la transposant dans la notion du Dieu chrétien.

Aussi leurs explications du monde et leurs justifications de la Providence sont-elles radicalement semblables : la Sagesse divine est *a priori* justifiée d'avoir produit le monde actuel, en dépit du mal qui s'y trouve.

C'est que la raison oblige à une considération universaliste des biens et des maux, que le mal s'intègre dans une synthèse supérieure, qu'enfin il était impossible à Dieu de mieux faire, puisque sa raison souveraine l'oblige à suivre les règles générales de son activité sans se laisser entraîner à des exceptions irrationnelles.

Ainsi la bonté divine est sauve, et la divine sagesse triomphe par des méthodes presque identiques ici et là.

Mais qu'on ne soit pas dupe des apparences : en dépit du fond commun d'influence cartésienne et d'une inspiration chrétienne semblable, il reste bien que nous trouvons chez Malebranche, en raison de son catholicisme intégral, un réalisme surnaturel qui ne se rencontre aucunement dans Leibniz.

4. Le réalisme surnaturel de Malebranche.

Il faut s'arrêter à souligner cet aspect essentiel.

Il apparaît d'abord dans la conception que Malebranche se fait de la gloire divine.

On comparerait aisément le caractère qui s'y manifeste avec la nuance que cette même idée présente chez Leibniz.

Chez ce dernier, la gloire divine n'est autre que le rayonnement dans le monde de la perfection infinie de l'univers.

Chez Malebranche, au contraire, la gloire divine, telle qu'elle est requise par la relation de la créature au Créateur, est une gloire surnaturelle, c'est-à-dire un rayonnement de la perfection divine dans une œuvre surnaturelle digne de la majesté souveraine.

Qu'on se rappelle les deux sortes de gloire telles que Malebranche les définissait dans le 9e *Entretien*.

L'architecte donné en exemple recevait une première gloire de son œuvre par le simple fait qu'il y retrouvait un reflet de ses propres talents, une expression de ses qualités propres.

Mais Dieu ne peut se contempler ni se reconnaître dans un monde fini, un monde profane. Et voilà pourquoi Dieu le relève jusqu'à lui, par l'union d'une personne divine, pour qu'il soit en rapport avec son action qui est divine.

Quant à la seconde sorte de gloire qui provient de la reconnaissance par autrui des qualités et des perfections de l'auteur, il faut aussi qu'elle soit par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, surnaturalisée, c'est-à-dire rendue digne de la majesté infinie de Dieu.

Viles et méprisables créatures que nous sommes, nous rendons à notre divin chef, et nous rendrons éternellement à Dieu des hon-

neurs dignes de la majesté divine. Nos adorations et nos louanges deviennent en Jésus-Christ des sacrifices de bonne odeur.

Dieu se plaît dans ces sacrifices spirituels et divins : telle est la gloire divine surnaturalisée par la médiation de Jésus-Christ. Et en voici, dans l'homme la conséquence surnaturelle : Dieu nous regarde en Jésus-Christ comme des dieux, comme ses enfants, comme ses héritiers et comme les cohéritiers de son Fils bien-aimé.

Il nous a adoptés en ce cher Fils : c'est par Lui qu'il nous donne accès auprès de sa majesté suprême.

C'est dans un domaine surnaturel authentique que nous sommes transportés par cette notion de gloire divine, c'est-à-dire que nous sommes mis en contact, par grâce divine, avec une réalisation qui transcende infiniment les valeurs naturelles.

La pensée du surnaturel est si profondément ancrée dans l'esprit de Malebranche, qu'elle lui inspire un symbolisme assez surprenant dans le contexte rationaliste que nous avons étudié, dont assurément Leibniz devait sourire.

Examinant les finalités naturelles dont nous savons qu'il se montre, contre Descartes, le défenseur, Malebranche en vient à considérer cette finalité très particulière, pour certains êtres moins apparemment utiles, qui les fait représenter des réalités surnaturelles, et notamment les états de Jésus-Christ.

Il faut reproduire sur ce point délicat le dialogue curieux échangé entre Théodore et Ariste :

Il faut que je vous dise, Théodore, une pensée qui m'est venue dans l'esprit lorsque vous me parliez de la transformation apparente des insectes. Les vers rampent sur la terre. Ils y mènent une vie triste et humiliante, mais ils se font un tombeau d'où ils sortent glorieux. Je me suis imaginé que par là Dieu voulait figurer la vie, la mort et la résurrection de son Fils et même de tous les chrétiens.— Je suis bien aise Ariste, que cette pensée vous soit venue dans l'esprit, car quoiqu'elle me paraisse fort solide, je n'aurais pas osé vous la proposer. — Pourquoi cela? — C'est qu'elle a je ne sais quoi de bas qui déplaît à l'imagination. Outre que ce mot seulement de vers ou d'insectes, joint à la grande idée que nous devons avoir du Sauveur peut exciter la raillerie; car je pense que vous savez que le ridicule consiste dans la jonction du petit au grand. — Oui, mais ce qui paraît ridicule à l'imagination est souvent fort raisonnable et fort juste; car c'est souvent que nous méprisons ce que nous ne connaissons pas. — Il est vrai, Ariste. Le lis champêtre que nous négligeons est plus magnifiquement paré que Salomon dans toute sa gloire. Jésus-Christ n'a point craint la raillerie, lorsqu'il a avancé ce paradoxe. L'imagination est contente aussi bien que la raison, lorsque l'on compare la magnificence du

Roi Salomon à la gloire de Jésus-Christ ressuscité. Mais elle n'est pas trop satisfaite lorsqu'on cherche dans la beauté des lis une figure du Sauveur. Cependant la magnificence de Salomon n'était que l'ouvrage de la main des hommes. Mais c'est Dieu qui a donné aux fleurs tous leurs ornements.

— Vous croyez donc, Théodore, que Dieu a figuré Jésus-Christ dans les plantes aussi bien que dans les insectes.

— Je crois, Ariste, que Dieu a tout rapporté à Jésus-Christ en mille manières différentes; et que non seulement les créatures expriment les perfections divines, mais qu'elles sont aussi, autant que cela se peut, des emblèmes de son Fils bien-aimé. Le grain qu'on sème, doit pour ainsi dire, mourir pour ressusciter et donner son fruit. Je trouve que c'est une figure naturelle de Jésus-Christ qui est mort pour ressusciter glorieux. (XI, 13).

Nous sommes ainsi engagés dans la voie des applications mystiques où l'imagination pieuse peut se donner libre cours.

Il est assez piquant de voir Malebranche s'adonner sérieusement à pareil jeu. Mais c'est assurément une preuve de la sincérité de son surnaturel. Aussi bien ne manque-t-il pas d'autres passages, plus importants, où il nous donne du surnaturel une notion rigoureusement et authentiquement théologique.

L'ordre surnaturel : l'expression lui est familière; mais Leibniz parle bien de l'ordre de la grâce.

Ce qu'il faut examiner, c'est la définition réelle de la chose telle qu'elle apparaît dans le 14e *Entretien*.

Malebranche y oppose de la façon la plus formelle la valeur purement morale des œuvres naturelles faites en dehors de la perspective chrétienne, et la valeur proprement surnaturelle, c'est-à-dire spécifiquement divine, de ces mêmes œuvres, faites en union avec les mérites de Jésus-Christ. Cette opposition même fait ressortir incontestablement la notion d'un surnaturel, le plus authentiquement caractérisé qui puisse être.

Celui qui fait part aux pauvres de son bien, ou qui expose sa vie pour le salut de sa patrie, celui-là même qui la perd généreusement pour ne pas commettre une injustice, sachant bien que Dieu est assez puissant pour le récompenser du sacrifice qu'il en fait, celui-là prononce à la vérité par cette action un jugement qui honore la justice divine et qui la lui rend favorable : mais cette action, toute méritoire qu'elle est n'adore point Dieu parfaitement, si celui que je suppose ici capable de la faire refuse de croire en Jésus-Christ, et prétend avoir accès auprès de Dieu sans son entremise.

Le jugement que cet homme par son refus porte de lui-même, de valoir quelque chose par rapport à Dieu, étant directement opposé à celui que

Dieu prononce par la mission et la consécration de son pontife; ce jugement présomptueux rend inutile à son salut éternel une action d'ailleurs si méritoire.

C'est que, pour mériter à juste titre la possession d'un bien infini, il ne suffit pas d'exprimer par quelques bonnes œuvres d'une bonté morale, la justice de Dieu, il faut prononcer divinement par la foi en Jésus-Christ, un jugement qui honore Dieu selon tout ce qu'il est; car ce n'est que par le mérite de cette foi que nos bonnes œuvres reçoivent cette excellence surnaturelle qui nous donne droit à l'héritage des enfants de Dieu.

Ce n'est même que par le mérite de cette foi que nous pouvons obtenir la force de vaincre notre passion dominante et de sacrifier notre vie par un pur amour pour la justice.

Nos actions tirent bien leur moralité du rapport qu'elles ont avec l'ordre immuable, et leur mérite des jugements que nous prononçons par elles de la puissance et de la justice divine. Mais elles ne tirent leur dignité surnaturelle et pour ainsi dire leur infinité et leur divinité que par Jésus-Christ dont l'Incarnation, le Sacrifice, le Sacerdoce, prononçant clairement qu'il n'y a point de rapport entre le Créateur et la créature, y met par cela même un si grand rapport que Dieu se complaît et se glorifie parfaitement dans son ouvrage (XIV, 7).

L'excellence de cette authentique valeur surnaturelle est davantage soulignée par le néant de toute réalité purement naturelle, sur lequel Malebranche se plaît à insister fortement.

Ici il se trouve dans une position diamétralement opposée à celle de Leibniz. Il serait curieux de comparer, à ce sujet, les lettres où ils échangèrent au terme de leur carrière, leur opinion sur certains aspects de la *Théodicée.*

Malebranche tire à lui la doctrine leibnizienne et fait ressortir l'excellence de l'action divine par le néant de l'univers et l'œuvre surnaturelle de l'Incarnation : la perfection souveraine apparaît d'autant mieux que la valeur naturelle du monde créé est comme un néant devant Dieu.

Mais c'est ce que Leibniz ne saurait admettre et contre quoi il proteste. Pour lui cette façon de penser est dangereuse et donnerait à croire que Dieu ne se soucie pas de sa créature. Au contraire, Il s'occupe de toute production de sa puissance, même de la moindre, et la valeur naturelle de l'univers est essentielle à ses yeux : en elle se reflète sa gloire.

Pour Malebranche la gloire divine exige l'anéantissement de la créature, au moins un aveu de son néant.

Et c'est à cette marque que se reconnaît la vraie religion : la religion chrétienne. C'est encore dans le 14e *Entretien* qu'il nous livre sa pensée sur ce point essentiel.

Il n'y a point de rapport entre le fini et l'infini. Cela peut passer pour une notion commune. L'univers comparé à Dieu n'est rien, et doit être compté pour rien; mais il n'y a que les chrétiens, que ceux qui croient la divinité de Jésus-Christ qui comptent véritablement pour rien leur être propre et ce vaste univers que nous admirons.

Peut-être que les philosophes portent ce jugement-là, mais ils ne le prononcent point. Ils démentent, au contraire, ce jugement spéculatif par leur action. Ils osent s'approcher de Dieu, comme s'ils ne savaient plus que la distance de Lui à nous est infinie.

Ils s'imaginent que Dieu se complaît dans le culte profane qu'ils lui rendent. Ils ont l'insolence, ou, si vous voulez, la présomption de l'adorer. Qu'ils se taisent. Leur silence respectueux prononcera mieux que leurs paroles le jugement spéculatif qu'ils forment de ce qu'ils sont par rapport à Dieu.

Il n'y a que les chrétiens à qui il soit permis d'ouvrir la bouche et de louer divinement le Seigneur. Il n'y a qu'eux, qui aient accès auprès de sa Souveraine Majesté. C'est qu'ils se comptent véritablement pour rien, eux et tout le reste de l'univers, par rapport à Dieu, lorsqu'ils protestent que ce n'est que par Jésus-Christ qu'ils prétendent avoir avec lui quelque rapport.

Cet anéantissement où leur foi les réduit, leur donne devant Dieu une véritable réalité. Ce jugement qu'ils prononcent d'accord avec Dieu même, donne à tout leur culte un prix infini. Tout est profane par rapport à Dieu, et doit être consacré par la divinité du Fils pour être digne de la Sainteté du Père, pour mériter sa complaisance et sa bienveillance (XIV, 8).

Par cet anéantissement en esprit, la créature obtient par compensation une valeur surnaturelle, la seule qui compte.

Et ainsi va pouvoir s'élever, à la gloire de Dieu, ce temple spirituel auquel Malebranche fait souvent allusion, qui est bien pour lui, à la différence de la Cité divine chez Leibniz, un temple surnaturel.

Se référant expressément au texte de saint Paul aux *Ephésiens* (II, 19), notre auteur indique fortement le caractère spécifiquement divin de cette construction qui a pour fondement le Christ.

Il n'y a, dit Ariste à Théodore, que l'Homme-Dieu qui puisse joindre la créature au Créateur, sanctifier des profanes, construire un temple où Dieu habite avec honneur.

Je comprends maintenant le sens de ces paroles : *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* C'est une notion commune, qu'entre le fini et l'infini il n'y a point de rapport. Tout dépend de ce principe incontestable. Tout culte qui dément ce principe choque la raison et déshonore la divinité.

La Sagesse éternelle n'en peut être l'auteur. Il n'y a que l'orgueil, que l'ignorance, ou du moins que la stupidité de l'esprit humain qui puisse maintenant l'approuver; car il n'y a que la religion de Jésus-Christ qui

prononce le jugement que Dieu porte, et que nous devons former nous-mêmes de la limitation de la créature et de la souveraine majesté du Créateur (XIV, 9).

L'on ne saurait mieux caractériser la transcendance de l'œuvre surnaturelle. En regard de cette tendance, faut-il noter l'immanentisme qui caractérise de façon non équivoque le *Discours de Métaphysique?*

La notion de substance complète, telle qu'elle s'y trouve définie, ne laisse aucune place dans la nature pour l'insertion d'un principe qui en dépasse la possibilité active et l'exigence véritable.

La monade est un vase clos : elle n'a, écrira plus tard Leibniz, ni portes ni fenêtres par où quelque chose puisse entrer ou sortir.

Elle est soumise à l'influence de Dieu seul. En quel sens exactement?

Que Dieu a fixé, une fois pour toutes, dans l'acte créateur lui-même (qui semble bien, pour Leibniz, être éternel), la loi de son développement, conformément à la loi de l'univers qui y est reflétée et inscrite. Il reste d'ailleurs entendu que toute perfection positive de la monade procède de Dieu.

Mais il est clair aussi que tout son dynamisme lui est donné originellement, avec les éléments naturels qui la constituent; et qu'il ne saurait aucunement être question de greffer, sur la nature, aucun principe vital d'un progrès supérieur.

La monade est inexorablement enfermée en elle-même, portant à chaque moment les traces de tout son passé, les germes de tout son avenir.

Le miracle véritable est devenu impossible. Et il ne peut plus s'agir aucunement de « volontés particulières primitives », comme Leibniz se vante d'ailleurs de les avoir éliminées.

C'est le surnaturel qui s'évanouit du même coup; et l'exigence rationaliste triomphe jusqu'au bout. Le divin est immanent à la monade; et celle-ci acquiert valeur d'infini. Il importe peu que le terme lui-même de monade soit encore inemployé par Leibniz lors du *Discours;* toute la doctrine monadique y est exprimée pour la première fois avec une absolue rigueur.

La philosophie de Leibniz est fermée au surnaturel : non seulement elle l'exclut, mais elle le laïcise.

Il nous faut noter, en face de cet immanentisme, la position de Malebranche. En quel sens exactement avons-nous pu garantir son surnaturel authentique?

En ce que, précisément, par opposition à la tendance leibnizienne

il souligne le néant de la créature, l'inexistence des valeurs purement naturelles, par rapport à la réalité divine transcendante.

Non seulement d'intention, mais en fait, il laisse une place, il réclame impérieusement une place pour l'insertion dans la nature d'un principe surnaturel, d'ordre spécifiquement divin.

Cette union de notre nature, à une nature transcendante, en et par Jésus-Christ, est seule capable de justifier l'acte divin créateur, bien loin que celui-ci se suffise et s'explique par lui-même.

Mais nous savons aussi que ce surnaturel, suivant Malebranche, apparaît comme exigé par la nature et démontrable par la raison : c'est le double aspect sur lequel il va falloir insister pour caractériser le surnaturalisme de l'oratorien français.

Ce « surnaturalisme rationaliste » tend ainsi à compromettre une propriété essentielle du surnaturel, qui est sa gratuité; et il faut le dire dès maintenant pour éviter toute équivoque.

Comme chez Baïus, nous trouvons chez Malebranche un surnaturel véritable en ce sens qu'il dépasse les forces de la nature; mais ce surnaturel tend à s'oblitérer dans la mesure où on prétend le proportionner aux exigences de la nature.

Un surnaturel authentique doit, en réalité, dépasser infiniment aussi bien l'exigence que les forces de la nature. Sous ce rapport, Malebranche nous apparaîtra en opposition avec la tendance séparatrice et laïcisatrice de Descartes : loin de couper l'explication rationnelle de toute spéculation dogmatique, il confond instinctivement les deux ordres, et il cherche à faire pénétrer le surnaturel dans le domaine de la pensée métaphysique, par une ingérence dont nous devrons souligner le caractère illégitime.

CHAPITRE V

LA SUPPLÉANCE SURNATURALISTE

On a pu remarquer, au cours de l'étude précédente, combien dogme et philosophie, spéculation suprarationnelle et spéculation rationnelle, se trouvaient dans Malebranche étroitement mêlés.

La chose est apparue dès l'exposé des lignes essentielles de sa doctrine, où l'on s'est efforcé d'indiquer la direction maîtresse de sa pensée.

L'examen de la tendance rationaliste du système, avec la déficience métaphysique qu'il manifestait, était nécessaire pour souligner tout un aspect de cette synthèse si originale.

Il était indispensable aussi de marquer le caractère authentiquement surnaturel de tout un autre aspect.

Après ces analyses, le moment est venu, en conclusion, de montrer comment la conciliation s'est opérée, entre ces éléments disparates, en apparence même contradictoires.

D'un côté, nous avons un mathématisme intransigeant qui schématise le réel pour le traiter par une méthode géométrique et se donner l'illusion d'une pure clarté rationnelle.

De l'autre, nous avons une conception vigoureuse du surnaturel catholique, maintenu intégralement dans son réalisme.

Comment le rapprochement s'est-il fait dans l'esprit de Malebranche? Sa doctrine renferme-t-elle un hiatus et manque-t-elle de cohésion logique?

Ou bien a-t-il vraiment trouvé, ou du moins a-t-il cru trouver un moyen d'unir des éléments en apparence inconciliables?

Telle est la question à laquelle il faut répondre brièvement, en ressaisissant les matériaux de l'étude antérieure.

1. Le recours au dogme comme principe d'explication.

On connaît maintenant la conception dualiste de la substance, sur laquelle il a fallu insister, comme constituant sans doute un des éléments essentiels de notre problème.

On a marqué les traces qui s'y révèlent de platonisme et d'influence cartésienne : opposition du monde sensible et du monde intelligible, mépris de la réalité corporelle qu'on tend à réduire au degré le plus inférieur de subsistence; intervention là-dessus de la notion de matière, pure étendue, négation de toute interaction entre les substances, et par conséquent entre l'âme et le corps : ce sont là quelques aspects de la conception de Malebranche.

Ainsi proclame-t-il naturellement, comme exigée par la condition humaine, une maîtrise absolue de l'esprit sur le corps ou pour mieux dire une parfaite indépendance de l'esprit vis-à-vis du corps.

Mais il faut bien se rendre à l'évidence de notre condition actuelle : c'est une situation exactement contraire que nous devons constater.

Ainsi l'expérience même nous oblige-t-elle à regarder en face le désordre qui est en nous :

« C'est visiblement un désordre qu'un esprit capable de connaître et d'aimer Dieu, et par conséquent fait pour cela, soit obligé de s'occuper des besoins du corps ». *(Entretien IV*, 13).

Quel est donc le principe qui va fournir la solution de cette antinomie?

Malebranche n'hésite pas à l'emprunter au dogme chrétien, comme à la seule explication possible de l'état actuel de l'homme.

Et une double remarque s'impose ici : d'abord la vérité supra-rationnelle est appelée à l'aide d'une difficulté philosophique, et on la fait pénétrer dans un domaine qui n'est pas rigoureusement le sien.

Ici se révèle la tendance « surnaturaliste » de Malebranche, c'est-à-dire le mouvement spontané de son esprit à suppléer à un défaut d'explication rationnelle par un recours indû au surnaturel.

Ce qui se manifeste de plus dans cette analyse de la condition humaine par notre philosophe, c'est, en sens contraire, un effort pour démontrer, par voie rationnelle, ce qui, par définition, dépasse l'ordre de la raison.

Le dogme du péché originel devient en quelque façon démontrable. Qu'on se reporte au texte des *Entretiens* (IV, 17) précédemment cité : on y verra apparaître à la fois ce double caractère de la doctrine de Malebranche.

Qu'on reprenne les termes essentiels de cet important passage, et l'on verra comment se dessine le mouvement de la pensée :

Dieu aime l'ordre invinciblement. Donc, quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujettir; cependant l'expérience me convainc que mon esprit dépend de mon corps; voilà donc, observe Malebranche, une contradiction manifeste entre la certitude de l'expérience et l'évidence de la raison.

Tous les éléments de notre analyse antérieure se retrouvent ici : exigence rationnelle, ou prétendue telle, d'un spiritualisme excessif, à la façon de Platon; constatation expérimentale d'un état de concupiscence qui contrarie cette exigence; recours à la vérité dogmatique pour y trouver une solution.

Malebranche, en effet, continue :

En voici le dénouement; c'est que l'esprit de l'homme a perdu devant Dieu sa dignité et son excellence, C'est que nous naissons pécheurs et corrompus.

Qui l'emporte ici, de la tendance surnaturaliste ou de l'exigence rationnelle?

On ne saurait le dire : le dogme d'une part vient au nom d'une autorité transcendante résoudre une antinomie de la raison; mais par ailleurs il apparaît comme objet de démonstration rationnelle.

Il y a là un curieux mélange exclusivement propre à Malebranche : nous sommes aux antipodes de Descartes et de Leibniz.

Ce mode d'explication, qui mêle si curieusement philosophie et dogme, confond nécessairement l'ordre métaphysique de la nature considérée comme essence et l'ordre historique tel que la foi le rend accessible à notre connaissance.

C'était la tendance de saint Augustin de ne pas distinguer expressément ces deux aspects du problème de l'homme, de sa concupiscence, de sa valeur morale, de sa destinée : la considération historique de l'homme primitivement appelé à la béatitude puis déchu par le péché, est chez lui prépondérante.

Aussi l'appréciation de ce que l'homme aujourd'hui est, sous le rapport moral, et de ce qu'il peut faire, est-elle toujours inspirée par l'exigence de fait de cet appel surnaturel que Dieu a maintenu après le péché.

L'homme sans la grâce est donc nécessairement jugé d'une façon très sévère; dans l'ordre actuel il manque sa fin véritable qui est, par la volonté divine, surnaturelle.

Saint Augustin s'exprime en apologiste, en polémiste plutôt qu'en philosophe : et ainsi s'expliquent nombre de formules dures qu'il serait difficile sans doute d'entendre littéralement.

On sait comment cette tendance augustinienne a été, par une fausse interprétation, érigée en système théologique par plusieurs écoles hétérodoxes, avec des exagérations trop manifestes.

C'est ainsi qu'on peut parler d'un surnaturalisme luthérien, c'est-à-dire de cette tendance, assurément due à une indigence métaphysique radicale, à considérer la nature déchue comme fon-

cièrement viciée, incapable de tout bien, et véritablement anéantie, pour suppléer finalement à ce néant moral par un pseudo-surnaturel, extrinsèque à l'être qui en reçoit le don, consistant simplement en une faveur arbitraire de Dieu.

La nature reste ce qu'elle est, inévitablement et définitivement annihilée sous le rapport moral, il faut dire plus, définitivement perdue : mais Dieu, par un caprice incompréhensible, la couvre de sa bienveillance, en dépit de son incurable corruption, et lui impute une justice toute adventice [1].

A l'origine de cette étrange conception, que trouvons-nous : une idée inexacte de la nature métaphysique de l'homme et la tendance à intégrer dans la nature elle-même, comme une véritable exigence, les dons que la Tradition orthodoxe définit comme préternaturels ou proprement surnaturels.

On ferait une remarque analogue, avec les atténuations nécessaires, en ce qui concerne la position baïaniste et janséniste [2], même idée pessimiste de l'homme actuel, pour les mêmes raisons.

La nature humaine n'aurait pu être créée par Dieu telle qu'elle se trouve aujourd'hui constituée, avec la concupiscence, la souffrance, la mort.

Même méconnaissance totale de l'ordre philosophique et même indigence métaphysique radicale : tel est exactement le fond du débat.

Dès lors, même surnaturalisme pour suppléer à l'anéantissement de la réalité naturelle.

Ce n'est pas ici une justice purement extrinsèque et imputée : le réalisme catholique garde ses droits. Mais c'est une justice surnaturelle qui se *substitue* à la nature totalement corrompue; et à qui examinera le problème avec un peu de rigueur philosophique une telle doctrine ne présente aucun sens acceptable, elle n'est pensable qu'au prix d'une équivoque et d'une illusion.

Notre jugement sur Malebranche pourra paraître sévère : il nous semble pourtant, quelque sympathie que nous inspire sa synthèse si originale que celle-ci est viciée par la même tache surnaturaliste, résultant d'une influence augustinienne, mêlée de platonisme plus authentique et de cartésianisme évident.

1. Sur le surnaturalisme luthérien, voir *Dict. Théol. Cathol.* art. *Luther* : l'étude de la déchéance originelle suivant Luther col. 1212 sq. et de la justification par la foi col. 1225 sq. — sur les attaches nominalistes et augustiniennes de Luther, voir spéc. col. 1251.

2. Sur le surnaturalisme baïaniste et janséniste, voir *Dict. Théol. Cath.* art. *Baïus*, l'étude de la doctrine baïaniste col. 42 sq. et art. *Jansénisme*, l'étude du péché originel (col. 348) et de la pure nature (col. 367) suivant l'Augustinus.

C'est que Malebranche est philosophe : ce que n'étaient ni Luther, ni Baïus, ni Jansénius. Mais la déficience fondamentale reste la même.

Si elle n'est pas explicitement affirmée, l'exigence du surnaturel (philosophiquement parlant), est partout supposée.

Et comme les deux ordres, métaphysique et historique, sont sans cesse confondus, il faut parler d'une exigence naturelle du surnaturel.

Ce n'est pas de convenance simple qu'il s'agit : ce qui serait très acceptable et très vrai. Nous sommes bien au delà.

Qu'on se rappelle les éléments de cette étude. Et l'on verra que Dieu ne pouvait, respectant l'ordre qui est sa loi suprême, créer une nature où l'esprit fût asservi à un corps (et déjà le problème est faussé dans ses termes), que l'indépendance absolue de l'esprit est une exigence de nature, non un don préternaturel gratuit, qu'en conséquence l'homme, pour être vraiment homme, devait posséder l'intégrité primitive, que pour redevenir vraiment homme, il doit la recouvrer par la grâce du Christ, rendue nécessaire.

Par là, Malebranche se met en opposition avec la doctrine catholique, et l'on voit apparaître, entre la pensée de Malebranche, et la pensée traditionnelle, une antinomie impossible à résoudre.

Dieu n'aurait pu, à l'origine du monde, créer l'homme tel qu'il naît maintenant : cette proposition de Baïus se retrouve dans Malebranche.

Et elle y est aggravée par le fait que son auteur prétend en fournir une justification philosophique, lui donner par conséquent une portée absolument rigoureuse.

La position des augustiniens se trouve ainsi dépassée [1], car cette impossibilité d'une nature troublée par la concupiscence ne résulte pas d'un ordre de sagesse auquel Dieu se ferait une loi de s'astreindre lui-même; elle résulte de la considération des essences et se fonde sur la structure intrinsèque du réel.

C'est la nature de l'homme, qui, par elle-même indépendamment de toute autre considération, exige le complément de la justice originelle : c'est-à-dire une indépendance parfaite de l'esprit — ce qu'il faut, pour rester dans la ligne traditionnelle, regarder comme une prérogative préternaturelle.

Il est vrai qu'on ne voit pas Malebranche intégrer le don proprement surnaturel, c'est-à-dire la grâce, dans l'équilibre exigé par la nature primitive.

1. Sur la position augustinienne, voir *Dict. th. Cath.*, art *Augustinianisme* (par PORTALIÉ), l'esprit de la doctrine augustinienne rigide, celle de Noris et de Berti, col. 2487 sq.

Que l'on se rappelle l'étrange conception de Baïus qui lui faisait considérer comme « naturels » (par opposition à gratuits) les mérites du premier homme dans son état d'intégrité (Denz. 1001), et affirmer que l'œuvre bonne est, par elle-même, méritoire de la vie éternelle (Denz., 1002).

Et Baïus insistait sur cette idée, manifestement contraire à l'authentique notion de grâce surnaturelle : le fait d'être associé à la nature divine était dû à l'intégrité de la condition primitive, et doit être considéré comme naturel (Denz., 1021). On ne pouvait, plus formellement, compromettre la transcendance et la gratuité du surnaturel. Nous avons vu qu'il n'y a pas chez Malebranche une exagération si manifeste. Il a gardé, au contraire, le sentiment très vif de la transcendance du don divin, du néant de la condition créée.

Ainsi ne pourra-t-on pas lui reprocher d'avoir soutenu la continuité des deux ordres.

Mais on ne pourra pas cependant le justifier d'avoir, par une conception métaphysique erronée, intégré le don préternaturel dans la condition naturelle de l'homme.

Au fond c'est la notion de concupiscence et de péché originel qui lui est commune avec les formes exagérées de la doctrine augustinienne.

2. Malebranche et le Jansénisme.

Ici se pose la délicate et difficile question du « jansénisme » de Malebranche : doctrinalement, elle n'est pas, aujourd'hui, tellement malaisée à résoudre.

Il semble qu'on ne puisse se refuser à reconnaître chez l'oratorien français, une conception de la justice originelle, de la concupiscence, de la liberté même et de la grâce rédemptrice, qui voisine singulièrement avec les positions de Baïus, et du jansénisme.

Quoi d'étonnant à ce que Malebranche ait manifesté les traces d'une erreur dont le XVIIe siècle a été imprégné, dont on retrouverait l'influence à cette époque chez tant de littérateurs, de philosophes, de théologiens?

Dans une telle ambiance intellectuelle, il était naturellement amené à chercher chez saint Augustin, des formules précises et définitives en des matières où il aurait fallu tenir compte des précisions théologiques ultérieures.

Aussi devait-il s'orienter dans une direction où sa philosophie déjà l'invitait à s'engager.

Mais ce qu'il y a d'historiquement étrange, ce qui ne s'explique

que par la confusion des passions, c'est que Malebranche ait pu être attaqué d'une façon violente et continue par les jansénistes eux-mêmes.

Le *Traité de la nature et de la grâce*, où se retrouve plus d'une thèse de nuance janséniste, n'a pas eu d'adversaires plus opiniâtres et plus implacables que les théologiens de la secte; et ceux-ci ont fortement contribué à provoquer la condamnation officielle de l'ouvrage.

A partir de 1680, la polémique est ouverte entre Malebranche et Antoine Arnauld [1].

Malebranche cependant, conscient de sa puissante originalité refuse tout qualificatif d'école et prétend se tenir au-dessus du jansénisme, du thomisme même et du molinisme.

A vrai dire, il n'est pas si difficile de découvrir ce qui dans le traité de 1680, mécontentait les jansénistes. Car s'il y a du jansénisme chez Malebranche, il y a bien autre chose, et il s'y rencontre des éléments incompatibles avec cette hérésie.

La première réaction d'Arnauld à la lecture de l'ouvrage fut : « Nouveau protecteur de la grâce Molinienne »; à quoi Malebranche objectait qu'il n'avait pas même lu Molina.

Mais il est incontestable qu'un aspect et une tendance du molinisme se retrouvent chez lui, comme d'ailleurs chez Leibniz (lui aussi si près du jansénisme par sa conception déterministe, mais d'un jansénisme laïcisé).

C'est que chez l'oratorien, comme chez le philosophe allemand, existe le souci de chercher l'explication du problème de la prédestination et de la grâce, au delà de la volonté providentielle, sur le terrain de la science divine, le souci de se placer à un point de vue véritablement universel, comme l'est celui même de Dieu, pour rendre compte du dessein rédempteur.

Tous ces éléments étaient inassimilables pour la pensée d'Arnauld. Mais il y a plus : la doctrine de Malebranche, révèle, nous le savons, une inspiration rationaliste très radicale; et cette inspiration ne se manifestait nulle part aussi nettement que dans la prétention de régler la distribution des grâces divines par des lois de portée générale.

C'était donner le primat au logicien dans la considération des attributs providentiels et c'était tendre à compromettre le bon plaisir absolu de Dieu au profit d'une conception mathématique et en vue d'un éclaircissement rationnel adéquat.

1. Voir sur cette controverse : La *Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* par H. Gouhier, 2e partie, ch. iv, p. 163 sq.

Par tous ces traits, Malebranche se distinguait nettement du jansénisme. Il s'y opposait; et son indépendance intellectuelle achève d'expliquer l'hostilité qu'il rencontra notamment chez Arnauld. Par son rationalisme, Malebranche s'exposait aux sanctions qui de fait atteignirent son ouvrage; et il s'orientait dans une direction toute différente du surnaturalisme.

3. Le rationalisme du système.

C'est l'exigence rationaliste du système, nous le savons, qui amène Malebranche — sous une influence platonicienne — à concevoir pour la nature humaine un idéal de pure spiritualité, pour l'intelligence un idéal de pure clarté rationnelle.

Mais l'expérience vient justement contredire ce que la raison impérieusement demande. Et ainsi un vice radical de la nature actuelle devient pour Malebranche expérimentalement constatable et démontrable : il suffit de comparer ce que métaphysiquement la nature humaine devrait être en fonction de ses éléments constituants et ce qu'elle est en réalité.

Aussitôt, le péché originel — vérité dogmatique en connexion étroite avec l'idée d'une fin surnaturelle — peut être affirmé et prouvé.

Mais dès lors, du reproche de surnaturalisme que nous pouvions lui adresser, nous passons au grief de rationalisme, qu'il est légitime d'articuler contre sa conception qui mêle vérités rationnelles et vérités dogmatiques d'une si étrange façon.

On serait tenté de dire que la notion de péché originel se laïcise chez Malebranche, et qu'elle se trouve transposée sur le plan métaphysique d'une conception relative à la domination naturelle de l'esprit sur le corps.

A vrai dire, une telle explication de son erreur ne constituerait guère une excuse. Mais ce qui semble s'opposer à cette interprétation, c'est la connexion expressément établie par Malebranche entre la réparation nécessaire du péché originel pour que l'ordre naturel soit restauré, et le dogme assurément supra-rationnel de l'Incarnation.

Ici, la tendance rationaliste s'accuse davantage : et il se dessine une thèse de la démonstrabilité rationnelle du mystère, en tant que l'ordre simplement naturel le requiert et l'exige.

Et c'est de la nécessité absolue de l'Incarnation qu'il faudra parler en effet.

L'on constate ici la tendance déjà vérifiée à recourir au dogme pour soutenir l'indigence métaphysique, et d'autre part à démontrer le mystère par cette exigence rationnelle impénitente.

Qu'on se rappelle les données du problème.

Dieu a droit à une gloire infinie, seule digne de son excellence; l'homme, même non pécheur, est incapable de la lui rendre.

Il faut donc que la création de l'univers soit un échec ou qu'intervienne l'Homme-Dieu, complément nécessaire, surnaturel, de la création.

Ainsi se résume la question. Et Malebranche va rejoindre saint Anselme [1], à qui d'ailleurs il se réfère expressément.

Ayant indiqué, dans un passage antérieurement cité, l'impossibilité pour Dieu de créer la nature dans son état actuel, y ayant vu la preuve authentique de la déchéance originelle, Malebranche exprime ainsi la solution de l'antinomie dont il a posé les termes.

Quel est le dénouement de cette contradiction manifeste entre l'expérience et l'exigence de raison?

C'est que nous naissons pécheurs et corrompus, dignes de la colère divine, et tout à fait indignes de penser à Dieu, de l'aimer, de l'adorer, de jouir de lui.

Il ne veut plus être notre bien ou la cause de notre félicité; et s'il est encore la cause de notre être, s'il ne nous anéantit pas, c'est que sa clémence nous prépare un réparateur par qui nous aurons accès auprès de lui, société avec lui, communion des vrais biens avec lui, selon le décret éternel par lequel il a résolu de réunir toutes choses dans notre divin chef, l'Homme-Dieu, prédestiné avant tous les temps pour être le fondement, l'architecte, la victime, et le souverain prêtre du temple spirituel que la majesté divine habitera éternellement.

Ainsi la raison dissipe cette contradiction terrible et qui vous a si fort ému.

Elle nous fait clairement comprendre les vérités les plus sublimes. Mais c'est parce que la foi nous conduit à l'intelligence, et que par son autorité elle change nos doutes, et nos soupçons incertains et embarrassants en conviction et en certitude. (IV, 17.)

Cette dernière phrase appelle une remarque en ce qui concerne l'interprétation de la pensée de Malebranche : la foi conduisant à

1. Sur l'appréciation de la tendance « rationaliste » que manifeste le système Anselmien, voir *D. Th. Cath.* article *Anselme* col. : 1345, 1346.

Les termes de saint Anselme dans le *Cur Deus homo* ne sont pas, pris en rigueur, théologiquement recevables.

La prétention à démontrer le dogme qui se manifeste dans la lettre du texte, n'est pas admissible et la thèse de la nécessité de l'Incarnation est poussée trop loin, sans les mesures et réserves nécessaires.

l'intelligence, une telle formule en elle-même est recevable.

Elle ne fait que reprendre la doctrine même de saint Anselme : croire pour mieux comprendre.

Mais il doit rester bien entendu que ce n'est pas le mystère lui-même qui deviendra compréhensible, c'est-à-dire intrinsèquement démontrable.

Tout le progrès dialectique du raisonnement — et tout le contexte de la doctrine — invite à une interprétation plus rigoureuse : il y a un désordre expérimentalement constaté dans la nature, et Malebranche en infère logiquement l'existence du péché originel.

Dès lors, pour l'homme, réduit à cette condition misérable, ne se présente d'autre alternative que d'être anéanti ou de retrouver le contact surnaturel avec Dieu : ce contact lui-même éxige l'intervention d'un Homme-Dieu. Il y a dans ce processus de la pensée, autre chose que la recherche d'une simple convenance entre le dogme une fois révélé, et le pressentiment de la raison.

En réalité, c'est vers une démonstration proprement dite de l'Incarnation que nous nous acheminons par une voie inévitable. Malebranche complète la raison par la foi, en vue d'une meilleure intelligence.

Mais il va plus loin; il fait intervenir l'exigence rationnelle dans les vérités de la foi, pour rendre le réel pleinement intelligible.

Le dogme de l'Incarnation est, on le sait, la pierre d'angle de son explication métaphysique : il s'agit de donner à l'univers la valeur d'infini, qui le rendra digne de l'action providentielle de Dieu.

Fera-t-on le monde infini; à la façon de Descartes ou à la manière leibnizienne?

Non; il faut laisser à la créature sa limitation qui lui est essentielle, et néanmoins, il faut tirer l'univers de son état profane et le rendre, par quelque chose de divin, digne de la complaisance divine.

Comment cela? Par l'union d'une personne divine. Et voilà l'Incarnation devenue nécessaire à partir des principes de la simple raison. Ariste, cependant, objecte avec raison :

Vous avez toujours recours aux vérités de la foi, pour vous tirer d'affaire. Ce n'est pas là philosopher.

La réponse de Théodore exprime la pensée de Malebranche.

Que voulez-vous, Ariste; c'est que j'y trouve mon compte et que sans cela je ne puis trouver le dénouement de mille et mille difficultés.

Quoi donc, est-ce que l'univers sanctifié par Jésus-Christ et subsistant

en lui pour ainsi dire, n'est pas plus divin, plus digne de l'action de Dieu que tous vos tourbillons infinis? —

Oui, sans doute. Mais si l'homme n'eût point péché, le Verbe ne se serait point incarné. —

Je ne sais, Ariste. Mais quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour le rendre divin, pour lui donner une dignité infinie, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui répondît parfaitement à son action.

Est-ce que le Verbe ne peut s'unir à l'ouvrage de Dieu sans s'incarner? Il s'est fait homme; mais ne pouvait-il pas se faire ange? Il est vrai qu'en se faisant homme, il s'unit en même temps aux deux substances, esprit et corps, dont l'univers est composé, et que par cette union il sanctifie toute la nature.

C'est pour cela que je ne crois point que le péché ait été la seule cause de l'Incarnation du Fils de Dieu. (IX, 5).

Un peu plus loin, Malebranche revient sur ce point essentiel de sa doctrine et nous précise en même temps la méthode qu'il prétend suivre pour philosopher.

Oui assurément, dit-il, l'Incarnation du Verbe est le premier et le principal des desseins de Dieu; c'est ce qui justifie sa conduite; c'est, si je ne me trompe, le seul dénouement de mille et mille difficultés, de mille et mille contradictions apparentes.

L'homme est pécheur; il n'est point tel que Dieu l'a fait. Dieu a donc laissé corrompre son ouvrage.

Accordez cela avec sa sagesse et avec sa puissance; tirez-vous seulement de ce méchant pas sans le secours de l'Homme-Dieu, sans admettre de Médiateur, sans concevoir que Dieu a eu principalement en vue l'Incarnation de son Fils.

Je vous en défie avec tous les principes de la meilleure philosophie. Pour moi, je vous l'avoue, je me trouve court à tous moments, lorsque je prétends philosopher sans le secours de la foi.

C'est elle qui me conduit et qui me soutient dans mes recherches sur les vérités qui ont quelque rapport à Dieu, comme sont celles de la métaphysique. (IX, 6.)

Ainsi le surnaturel vient-il au secours de la raison pour contenter l'exigence rationaliste du système.

Il serait légitime de recourir à la foi, pour mieux pressentir la solution d'antinomies apparentes, dans la lumière d'un donné suprarationnel, reconnu et admis comme tel.

Malebranche dépasse ce point de vue, en raison de sa tendance rationaliste, et, il faut le dire, en raison de sa conception mathématisée de l'action divine et de son rapport à l'univers.

Aussi ébauche-t-il une démonstration du mystère s'il faut du moins prendre en rigueur les termes philosophiques dont il use. Un passage des *Conversations chrétiennes* (1676) nous paraît être particulièrement significatif à ce sujet.

Malebranche s'y efforce de prouver rationnellement la pluralité des personnes divines.

Le 5e Entretien des *Conversations* résume toute la doctrine de l'Incarnation rendue nécessaire comme source de Rédemption pour le péché, ou pour la restauration de l'intégrité simplement « naturelle », en même temps que comme complément de la création pour la glorification de Dieu.

Il n'y a que Jésus-Christ qui soit capable de faire la paix entre Dieu et les hommes.

Il n'y a que Jésus-Christ qui fasse que tout ce que Dieu a créé soit parfaitement digne de la majesté divine.

La créature, laissée à elle-même est également incapable de réparer le péché d'origine (rendu démontrable, on le sait, par la concupiscence) et de rendre à Dieu la gloire digne de lui.

La distance du fini à l'infini, l'exigence de l'excellence divine, sont les éléments qui requièrent l'intervention nécessaire d'un Homme-Dieu.

Mais voici l'objection que formule Aristarque dans sa conversation avec Théodore et Eraste.

Il me semble, dit Aristarque, que Théodore prouve assez ce qu'il avance. Cependant tout ce qu'il a dit et ce que vous dites maintenant, suppose en Dieu pluralité de personnes, car on ne s'honore pas soi-même, on ne se fait pas satisfaction à soi-même. —

Vous prenez le change, répond Théodore. C'est au contraire, parce qu'on ne s'honore pas soi-même et qu'on ne se fait pas satisfaction à soi-même, que je prouve, et que je ne suppose point en Dieu pluralité de personnes.

Dieu n'agit que pour sa gloire. Mais toutes les créatures ne peuvent lui rendre un honneur digne de lui. Il ne les fera donc pas, s'il ne veut déclarer qu'il peut recevoir quelque chose d'une pure créature, s'il ne veut déclarer que le fini peut avoir avec lui quelque rapport, en un mot s'il ne veut démentir son infinité qui est son attribut essentiel.

Cependant nous sommes faits. Donc nous honorons Dieu.

Mais cela ne se peut si Dieu ne s'en mêle, si Dieu ne se joint avec nous. Or, comme vous dites fort bien, une personne ne peut s'honorer elle-même. Donc il y a en Dieu pluralité de personnes.

Il faut qu'une personne divine, et celle-là principalement par laquelle toutes choses ont été faites, sanctifie par sa dignité toutes les créatures.

Il faut que le Fils offre au Père un royaume sur lequel le Père règne

avec honneur. Il faut qu'il lui élève un temple dont il soit lui-même la principale pierre; qu'il établisse un sacerdoce, dont il soit le souverain prêtre; qu'il assemble une Église dont il soit le chef; en un mot, il faut qu'il rende l'ouvrage de Dieu digne de celui qui l'a fait.

Et si l'on veut que Dieu, qui n'agit que pour sa gloire, forme le dessein de produire quelque chose au dehors, puisqu'on ne s'honore pas soi-même, il faut admettre en Dieu, pluralité de personnes.

Les termes employés ici par Malebranche appellent un commentaire qui fixe la portée exacte de sa position, et oriente le jugement qui doit être formulé à ce propos.

S'agit-il précisément, étant donné un élément du problème fourni par la foi, d'aboutir à l'explication d'un fait qui, autrement demeurerait inexplicable?

Autrement dit, la solution de l'antinomie que pose le péché originel amène-t-elle à rejoindre le dogme trinitaire, dont l'Incarnation est un aspect?

C'était un des sens où pouvait s'entendre la pensée de Malebranche. Mais lui-même s'est chargé de nous éclairer sur ce point : la marche de son raisonnement est très nette.

C'est parce qu'on ne s'honore pas soi-même, et qu'on ne se fait pas satisfaction à soi-même, que je prouve et que je ne suppose point en Dieu pluralité de personnes.

C'est d'une démonstration qu'il s'agit donc à partir d'un donné expérimental et d'un principe de raison.

Par là, la nécessité de l'Incarnation, telle que Malebranche la soutient, acquiert sa véritable signification : elle manifeste une véritable exigence rationnelle, une fois qu'on a posé le fait de la création.

C'est une chaîne de déductions logiques à partir de quelques données élémentaires.

Nous sommes faits. *Donc*, nous honorons Dieu. Mais cela ne se peut si Dieu ne s'en mêle. Or une personne ne peut s'honorer elle-même. *Donc*, il y a en Dieu pluralité de personnes. Il *faut* qu'une personne divine sanctifie par sa dignité toutes les créatures.

Ainsi la Création, vérité rationnelle, implique le mystère d'une pluralité de personnes en Dieu, et celui-ci devient en quelque façon démontrable. Que ce rationalisme procède d'une conception trop mathématique de l'action divine, on s'en rendra compte par la suite du texte, très significative de la méthode de Malebranche.

Dieu a prévu de toute éternité le désordre qui devait se répandre dans son ouvrage. Il pouvait empêcher ce désordre, et il ne l'a pas fait.

Donc la réparation de son ouvrage doit l'honorer davantage que sa première construction, puisque la règle et le motif de Dieu dans ses opérations est sa propre gloire.

Cependant le désordre de la nature et la honte du péché déshonorent Dieu bien davantage que la peine et la satisfaction des créatures ne l'honorent; l'offense des pécheurs étant infinie par la dignité de la personne offensée, et Dieu ne pouvant se satisfaire s'il ne s'en mêle.

Mais, comme vous dites très bien, on ne se fait pas satisfaction à soi-même; donc il y a en Dieu pluralité de personnes. Il faut qu'une personne divine, et celle-là principalement par laquelle Dieu a tout fait, répare le désordre qui se trouve dans son ouvrage et satisfasse à Dieu pour ce même ouvrage si Dieu veut le conserver.

Car enfin, il est nécessaire que Dieu, qui a permis le péché pour sa gloire, ait eu en vue une victime plus capable de l'honorer que le péché n'est capable de le déshonorer.

Ainsi il faut conclure qu'il y a en Dieu pluralité de personnes, puisque Dieu a fait des créatures incapables de l'honorer comme il le mérite, et principalement puisqu'il permet des crimes que nulle créature ne peut expier.

Que manque-t-il, sinon de faire intervenir, après le Verbe, la troisième personne divine, le Saint-Esprit?

Si vous êtes bien persuadé, dit Théodore, que le Verbe du Père soit une personne distinguée de lui, je pense que vous n'aurez pas de peine à croire que l'amour du Père et du Fils, que nous appelons le Saint-Esprit, soit une troisième personne distinguée des deux autres.

De sorte que le mystère de la Trinité s'accommode parfaitement avec la raison, quoiqu'en lui-même il soit incompréhensible; je veux dire qu'en le supposant, on peut accorder ensemble des faits qui se contredisent, et justifier la sagesse de Dieu, nonobstant le désordre de la nature et la permission du péché, ce qu'on ne peut faire assurément par toute autre voie.

La formule serait, en elle-même, acceptable et la méthode légitime.

On a vu que l'esprit dont elle s'inspire et l'application que Malebranche en fait sont difficilement justifiables.

Il y a là une prétention inadmissible à démontrer le mystère suprarationnel.

D'où procède pareille tendance, on a pu en juger : d'une conception de Dieu toute mathématisée et d'une exigence rationnelle poussée à l'extrême.

Il semblerait d'après Malebranche, que les choses de la métaphysique et de la religion puissent se formuler en équations : c'est une pure illusion.

Exigence de la gloire divine, exigence rationaliste, c'est ici une seule et même chose.

Il faut ajouter l'affaiblissement de la réalité purement naturelle, et la dépréciation excessive de la valeur naturelle de l'univers : ainsi Malebranche est amené à exalter au détriment de la nature l'œuvre surnaturelle, à compenser le déficit naturel, par l'interven tion immédiate d'une grâce divine.

Le surnaturel usurpe sur le rôle légitime de la raison ; et celle-ci cependant ne renonce aucunement à son désir de tout assimiler et de tout réduire en idées claires. Étrange combinaison de rationalisme et de surnaturalisme.

CONCLUSION

On ne nous taxera pas d'injustice si nous reprochons à Malebranche, à la fois l'intrusion dogmatique qu'il a si souvent commise dans le domaine métaphysique, et son effort pour démontrer rationnellement le dogme.

Les textes sont là qui témoignent. Et le simple exposé de sa synthèse amenait à constater un mélange déconcertant de dogme et de philosophie.

Une analyse attentive manifestait la double tendance du système : d'un côté rationalisme d'influence cartésienne, de l'autre réalisme surnaturel intégral.

Une conciliation devenait nécessaire, si Malebranche a vraiment fourni un effort original de spéculation.

Et en effet, nous avons pu voir la pénétration du surnaturel dans le métaphysique.

Il s'agissait de résoudre des antinomies rationnelles; et l'exigence rationaliste demeurait toujours sous-jacente, cause de tout le mal : de l'indigence métaphysique, de la suppléance surnaturaliste.

S'agissait-il d'indiquer simplement la convenance du dogme : la pensée de Malebranche était inattaquable; et dans ces limites, elle demeure féconde.

Mais l'auteur visait bien au delà : à une démonstration du péché originel, de l'Incarnation, du mystère trinitaire.

Étrange conflit d'influence entre la foi et la raison! Ni la raison, ni la foi, n'ont rien à gagner à pareille confusion. La raison devait rester sur son propre terrain, et se montrer moins exigeante; à rester dans la ligne traditionnelle, elle aurait évité des antinomies factices.

A la métaphysique de Malebranche, il a manqué une notion exacte de la substance, une conception assouplie de Dieu.

Nous savons à quels éléments dogmatiques il a fait appel pour suppléer à cette indigence.

Contre cette tendance surnaturaliste, contre tout effort rationaliste (de Descartes, de Leibniz, ou de Malebranche lui-même) il faut rétablir la juste définition de la philosophie chrétienne, avec le sentiment exact des compétences respectives du rationnel et du surnaturel.

E. Rolland.

Versailles.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE MALEBRANCHE

Œuvres « complètes », édition de GENOUDE, Paris, 1837. Le *traité de la Nature et de la Grâce* se trouve dans le tome II (1680).

Œuvres de Malebranche, éditées par J. SIMON, Paris, 1842.

a) La première série renferme les *Entretiens sur la métaphysique* (1688), *Les Méditations chrétiennes* (1683), Le *Traité de l'Amour de Dieu* (1697), *L'entretien d'un Philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur « l'existence et la nature de Dieu »* (1708).

b) La deuxième série renferme : *La Recherche de la Vérité* (1674 et 1675).

Entretiens sur la Métaphysique, édition P. FONTANA, Paris, Colin, 1922.

Conversations Chrétiennes, édition BRIDET, Paris, Garnier, 1929.

J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907.

BAINVEL, « Dict. Théol. Cath. », art. *Anselme.*

BAIUS, *Œuvres*, Cologne, 1698.

M. BLONDEL, *L'Action*, Paris, Alcan, 1893.

— *Une énigme historique. Le vinculum substantiale d'après Leibniz*, Paris, Beauchesne, 1930.

(Traduction et remaniement de la thèse latine : « De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium », Paris, 1893.)

— *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, « Rev. met. et moral. » , oct. 1931.

— *La philosophie chrétienne existe-t-elle comme philosophie?* Lettre en appendice dans le « Bul. de la Soc. Franc. de Phil. », mars-juin 1931.

— *Le problème de la Philosophie catholique*, Paris, Bloud et Gay, 1932.

A. BOEHM, « Dict. Théol. cath. », art. *Leibniz.*

E. BOYER, *Cursus Philosophiae*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

E. BOUTROUX, *Des Vérités Éternelles chez Descartes*, trad. de la thèse lat., Paris, Alcan, 1929.

— *Études d'histoire de la philosophie*, 4e éd., Paris, Alcan, 1925.

— *L'intellectualisme de Malebranche*, « Rev. Mét. et Mor. », 1916.

— *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1929.

E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Paris, Alcan.

— *Y a-t-il une philos. chrétienne?* « Rev. Met. et Mor. », 1931.

L. BRIDET, *La théorie de la connaissance dans la Philosophie de Malebranche*, Paris, Rivière, 1929.
V. BROCHARD, *Études de Philosophie ancienne et moderne*, Paris, Vrin, 1926.
L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, 3e éd., Paris, Alcan, 1923.
— *Le progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*, 2 vol., Paris, Alcan, 1927.
J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, Plon, 1921.
— *Trois conférences d'Oxford*, Paris, Spes, 1928.
V. DELBOS, *La Philosophie française*, Paris, Plon, 1921.
— *Figures et doctrines de Philosophes*, 9e éd., Paris, Plon, 1929.
DESCARTES, *Œuvres*, Édit. Adam et Tannery, Paris, 1897-1910.
— *Œuvres choisies*, Paris, Garnier.
— *Discours de la méthode*, texte et commentaire, éd. par E. Gilson, 2e éd., Paris, Vrin, 1930.
A. FOREST, *Autour de la notion de philosophie chrétienne*, « Vie Intellectuelle », oct. 1928.
E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, Alcan, 1913.
— *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929.
— *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, deux séries, Paris, Vrin, 1932.
H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.
— *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1926.
— *La Vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926.
— *Malebranche* (collection des Moralistes chrétiens), Paris, Gabalda, 1929.
O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, 2e éd., Paris, Alcan, 1921.
R. JOLIVET, *La notion de substance*, Paris, Beauchesne, 1929.
— *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, Vrin, 1931.
— *Dieu soleil des Esprits*, Paris, Desclée, 1934.
KANT, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, Alcan, 1927.
P. LACHIÈZE-REY, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, 1932.
X. LE BACHELET, « Dict. Théol. Cath. », art. *Baïus*.
LEIBNIZ, éd. P. Janet, *Œuvres philosoph.*, 2 vol. Paris, Alcan, 1900.
— GERHARDT, *Die philosophischen Schriften*, 7 vol., Berlin, 1875-1890.
— H. LESTIENNE, *Discours de Métaphysique*, Paris, Vrin, 1929.
— J. BARUZI, *Leibniz* (avec nombreux inédits, collection de la Pensée chrétienne), Paris, Bloud, 1909.
MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Louvain, Museum Lessianum, et Paris, Alcan, cahier II, 1923.
J. MARITAIN, *Trois Réformateurs*, Paris, Plon, 1927.
V. MONOD, *Dieu dans l'Univers*, Essai sur l'action exercée sur la pensée chrétienne par les grands systèmes cosmologiques, depuis Aristote jusqu'à nos jours, Paris, Fischbacher, 1933.
P. MOUY, *Les Lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, Vrin, 1927.

D. Nys, *Cosmologie*, 2 vol., 4e éd., Louvain, Warny, 1928.

L. Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870-1872.

Paquier, « Dict. Théol. Cath. », art. *Luther.*

E. Rolland, *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz*, Paris, Vrin, 1935.

B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, Paris, Bloud et Gay :

— 1. *Des origines aux Alexandrins*, 1935.

— 2. *Des Alexandrins à la mort de Saint Augustin*, 1936.

— 3. *Les systématisations scolastiques de la philosophie chrétienne*, 1937.

Spinoza, *Éthique*, texte et traduction, 2 vol., Ch. Appuhn, Paris, Garnier.

G. Stieler, *Leibniz und Malebranche und das Theodicee problem*, Leibniz Arch. Darmstadt, O. Reichl, 1930.

J. Vidgrain, *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Alcan, 1923.

Wehrlé, « Dict. Théol. cath. », art. *Malebranche.*

TABLE DES MATIÈRES

LE MÉRITE ET LA GRACE DANS L'ŒUVRE DE MALEBRANCHE

INTRODUCTION

Tous les critiques s'accordent à reconnaître l'originalité de Malebranche. Son style si personnel contribue à donner cette impression : minutieusement précis, toujours soucieux d'élégance, Malebranche est un écrivain délié, fin parfois jusqu'à la subtilité et qui atteint aisément l'éloquence à force de vivacité, d'exacte conformité des mots avec la pensée, d'acuité dans l'expression des nuances.

Mais évidemment chez un pareil métaphysicien le style n'est que l'enveloppe : l'originalité de Malebranche est ailleurs, dans la pensée philosophique. Il donne un tour personnel à tout ce qu'il touche, et, pourrions-nous ajouter, un tour génial. Étonnamment réfléchi, il voit si profond, que partout il excelle. Psychologue, il est un des plus avisés de ce siècle où l'on raffinait dans le tracé des « portraits ». Moraliste chrétien, il joint à sa piété sérieuse et suave tant de clairvoyance qu'il enchante d'abord l'esprit avant d'édifier le cœur; Mme de Sévigné s'avouait séduite par les *Conversations chrétiennes;* elle acceptait de bon gré les leçons du prêtre et même les abstractions du philosophe, tant le penseur, ou mieux l'homme (comme eût dit Pascal) avait su la gagner. Métaphysicien, il n'adopte le cartésianisme que pour le porter sur un plan nouveau; aussi averti d'ailleurs de ses richesses que de celles d'autrui, il se donne tout naturellement, sans timidité comme sans bruit, la mission de fonder une nouvelle philosophie chrétienne en achevant, et au besoin rectifiant dans le sens religieux, la pensée cartésienne comme saint Thomas avait tenté d'adapter les théories d'Aristote.

Ce philosophe, redevable à ses devanciers comme tout penseur, mais si peu servile à l'égard de qui que ce soit, se laisse difficilement replacer dans son milieu, tant les idées qu'il assimile apparaissent transformées, tant son système les enrichit de perspectives nouvelles.

Il fut homme de son temps, penseur et surtout prêtre zélé du XVIIe siècle, donc préoccupé des problèmes essentiels si discutés à cette époque, de la prédestination, de la grâce, de la place qui revient à l'action divine dans le mérite humain. Nous parlons de mérite parce que Malebranche n'est pas un pur métaphysicien, mais un apôtre pour qui la spéculation n'est qu'un moyen de salut et qui envisage les questions sous l'angle de la pratique : « toutes nos connaissances périssent à la mort, s'écrie-t-il, et celles-ci — purement spéculatives — ne conduisent à rien... Mais que ne fait-on lire l'Évangile pour la religion et pour la morale[1] ? »

Nous essaierons donc de rappeler où en étaient, au moment où il écrivait, les notions de mérite et de grâce pour pouvoir comprendre comment s'est posée à notre philosophe la question des relations entre l'effort humain et la grâce divine. Puis, envisageant sa psychologie de l'entendement et de la volonté, sa théologie de la grâce, nous essaierons d'en dégager les grandes lignes d'une théorie du mérite et de la valeur.

1. *Traité de Morale*, II, c. x, § 10 et 15.

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DU MÉRITE ET DE LA GRÂCE DANS LA PENSÉE CHRÉTIENNE

I. Pélage et Augustin.

Ce problème du mérite, sous cette forme, — relations entre la grâce divine et l'effort humain, — date de Pélage et de saint Augustin. Jusqu'à eux, la tradition des premiers siècles est assez simple; l'Église parle aux hommes doués du libre arbitre, sans préciser très nettement sa nature et ses limites. Sans doute, elle a souci de la formation de la volonté comme d'un instrument indispensable, elle y emploie ses ressources propres et celles de la sagesse antique. Mais, les yeux fixés sur le Verbe et attendant tout de lui, elle fait, au fond, peu de cas de l'action humaine seule. La volonté lui apparaît comme une servante [1] qui pourrait se soustraire à ses devoirs, mais n'a pas à se flatter de ses droits ni à faire valoir ses bons offices : *servi inutiles sumus* [2]; notre vrai mérite, à son sens, c'est de nous assimiler les mérites de Jésus-Christ.

Pélage.

Survient à Rome, vers l'an 400, un moine breton insinuant et têtu : Pélage. On sait son histoire, son ascétisme sévère étalé, admiré à Rome, en Sicile, en Palestine, puis les imprudences doctrinales de son disciple Célestius à Carthage en 411, la célèbre lettre de direction adressée par le maître à Démétriade en 414 [3]; bientôt les polémiques avec Augustin aboutissant en 416 aux anathèmes des conciles de Carthage, Milève et surtout, en 418, à la double condamnation de Pélage par le grand concile de Carthage et par le pape Zosime... La querelle est reprise bruyamment par Julien

1. « Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum : ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nobis ». Ps. 112, 2.
2. Luc, XVII, 10.
3. *P. L.*, XXX, 15.

d'Éclane, le dialecticien redoutable qui tient Augustin en haleine jusqu'à sa mort en 430.

Faisant à la puissance du libre arbitre une confiance sans limites et ne croyant ni au péché originel, ni à la déchéance de notre nature, ni à la nécessité de la grâce, Pélage considère le mérite et le démérite comme dépendant exclusivement de notre volonté. Une fois posé l'acte créateur, « Dieu n'y est plus pour rien [1] »; nous sommes fils de nos œuvres. Rien de plus caractéristique à cet égard que la prière enseignée par Pélage à Juliana, mère de Démétriade. Jérôme et Augustin nous en ont transmis la formule [2] : « Vous savez, Seigneur, combien simples, combien innocentes, combien pures et exemptes de toute fraude, de toute injustice et de tout mal sont les mains que j'élève vers vous; qu'elles sont justes, qu'elles sont pures, qu'elles sont nettes de tout mensonge les lèvres avec lesquelles je vous adresse des prières, pour que vous me soyez propice ».

Nous n'insisterons pas, parce que ce n'est point ce qui nous occupe ici, sur l'effrayant rigorisme moral qui résultait d'une pareille doctrine. Harnack dans son *Précis de l'histoire des dogmes* [3] attribue aux pélagiens ce principe que tout homme, négligeant délibérément de choisir le plus parfait, mérite l'enfer même par une action bonne en elle-même. Et de fait, si la volonté peut tout, pourquoi mettrait-on des limites à ses obligations?

Augustin.

Augustin, qui avait connu tant de défaillances intellectuelles et morales, s'indigna devant pareille exaltation du pouvoir de l'homme. La polémique lui a peut-être fait écrire des formules qui accentuaient sa pensée jusqu'à l'excès. Le *De Libero Arbitrio* en 394, le *De Genesi ad Litteram*, 401-415, pourraient parfois tromper sur le véritable enseignement du docteur d'Hippone; Julien d'Éclane relevait avec complaisance, pour l'opposer à la doctrine générale d'Augustin et de l'Église, un passage tel que celui-ci : « L'homme en abusant de son libre arbitre s'est perdu lui-même et a perdu en même temps le libre arbitre qu'il possédait. Ainsi l'homme a péché par son libre arbitre, mais, le péché vainqueur, le libre arbitre était vaincu [4] ».

Cependant, à travers ses divers écrits, la pensée de saint Augustin se précisait sans s'altérer : en particulier dans le *De Gratia et libero arbitrio*, écrit pour les moines d'Adrumète, ainsi que dans le *De*

1. Pourrat, *La Spiritualité Chrétienne*, I, p. 272.
2. S. Jérôme, *Dial. ad Pelag.*, III, 14; S. Aug. *De Gestis Pelagii*, n. 16.
3. Trad. franç. 1883, p. 285.
4. *Enchiridion* 30.

Correptione et Gratia, que Noris appelait son « livre d'or » et la « clef »[1] de sa doctrine.

L'humanité descendue d'Adam lui apparaît comme une « massa peccati » ennemie de Dieu, incapable de mérite : ruine (« vasa irae ») dont la seule destinée serait, en droit strict, de manifester par ses châtiments la justice de Dieu et « la puissance dont il use envers les méchants[2] ». Des élus en sont extraits; point par égard pour leurs mérites, pas même futurs, car « nous cherchons le mérite qui a suscité la miséricorde et nous ne le trouvons pas parce qu'il n'y en a point : il n'y aurait plus de grâce, si elle était donnée non pas gratuitement, mais comme récompense des mérites[3] ». La seule cause du salut, c'est la rédemption acquise par les mérites du Christ, rédemption d'ailleurs suffisante pour tous et offerte à tous : « le sang innocent qui a été versé a lavé toute souillure... racheté tous les captifs », car « tous étaient morts dans le péché sans aucune exception, et c'est pour tous que le Vivant s'est sacrifié[4] ». Comment ce rachat surabondant ne suffit-il pas au salut de tous? Parce que, répond Augustin, la grâce qui obtient son effet n'est donnée qu'aux élus (« vocatio secundum propositum »). Ils se sauvent parce que Dieu le veut et les y contraint, pour ainsi dire, tout en les laissant libres en leur donnant des grâces si puissantes qu'ils n'y résisteront pas; pour ceux au contraire qui ne sont qu'appelés, ils reçoivent une grâce qui devrait suffire, mais que la perversité de leur volonté rend inopérante.

Il y a donc un libre arbitre. « Quels sont donc les élus? » s'écrie l'évêque dans un sermon. « Vous, si vous voulez[5] ». La volonté « c'est le pouvoir de se porter sans aucune contrainte à la conservation ou à l'acquisition d'une chose[6] ».

Mais notre liberté n'est semblable ni à celle de Dieu « qui consiste à ne pouvoir pas pécher[7] », ni même à celle de l'homme avant sa chute : ce pouvoir de céder ou de résister aux passions, de pécher ou non; l'homme « par son mauvais vouloir a perdu son bon pouvoir[8] », sa volonté ne se porte qu'aux perversités et ne choisit qu'entre des maux. On voit dès lors à quoi se réduit le mérite de

1. Noris, *Historia Pelagiana*, p. 22.
2. *Epist.*, 194 ad Sixt. VI, 30.
3. *Epist.*, 194, III, 14. Comparez à la formule du *Serm.* CLXXXIV, 10 : « Non gratia ex merito sed meritum ex gratia ».
4. *De Civit.*, lib. XX, c. VI; *P. L.* XLI, 665.
5. *In Psalm.* LXXIII, 5.
6. *Contra Manich.* De Duale Mim. 9.
7. D'après Labbas, *La grâce et la liberté dans Malebranche*, p. 227.
8. *Serm.* XXX, 2 (n° 3).

l'homme : « Nul n'a rien en propre que le mensonge et le péché [1] », parce que la concupiscence ou état de péché où nous sommes et qui se transmet nécessairement par génération, puisqu'elle préside à cet acte, annihile le désir du bien, d'après le *De Genesi ad litteram*.

Dieu, d'autre part, ne saurait dépendre de nos initiatives dans ses desseins éternels [2] : connaissant tous les possibles et quelles grâces suffiront ou non à entraîner notre adhésion, il donne à ses élus par son libre choix précisément les secours qu'il sait devoir être efficaces.

C'est ainsi qu'il dirige l'âme en l'attirant selon la comparaison devenue classique, comme on attire la brebis par un rameau verdoyant [3]; il l'affranchit du péché, il la laisse libre, puisque c'est d'elle-même qu'elle se porte à ce que Dieu a prévu, mais il a choisi dans son omniscience ce qui devait infailliblement la déterminer [4]. Ainsi Dieu « couronne ses propres dons », mais le consentement, la coopération de la volonté créée est un élément du mérite; les motifs sont infaillibles aux yeux de Dieu qui sait tout; l'agent cependant, à son plan de créature, use de sa spontanéité et de son libre arbitre. « L'idée de mérite, explique Portalié, suppose (par la nature des choses et dans la pensée constamment affirmée par le grand docteur) la responsabilité de l'agent, la liberté, le domaine sur son acte... Or, Augustin a toujours affirmé les mérites des justes, tout en soutenant que ces mérites sont dus à un don gratuit[5] ».

1. *In Joan. Tr.* V, n° 1. On sait que la sentence reprise par saint Prosper (*Sententiae* 323) devint le Canon 22 du Concile d'Orange. Il est probable que son sens le plus exact est bien celui que préconise J. de Blic (Art. *Sur le Canon* 22 dans « Gregorianum », sept. 1926, p. 396) en se réclamant de Bellarmin, Suarez, etc. « L'homme « n'a en propre que son péché », simple constatation de fait. On peut ajouter cette « explication que l'homme ne parvient pas, pratiquement, à vaincre sa concupiscence « sans le secours de la grâce. Cela dit moins qu'une traduction plus fréquente mais peu « en accord avec le contexte d'Augustin et l'interprétation du concile : « nul ne peut « de lui-même que le péché », ce qui serait poser en principe l'incapacité radicale de la « nature humaine. « L'impuissance » de la volonté, dans l'interprétation que nous « adoptons, n'est donc pas « physique et antécédente », mais seulement « morale « conséquente », parce que « aboutissant toujours, mais en fait seulement au péché ». *Loc. cit.*, p. 397. Pour J. de Blic, saint Augustin comme le concile n'expliquent rien et se bornent à constater : « tout ce que nous faisons de bien vient de Dieu ».

2. « Absit ut impediatur ab homine omnipotentis et cuncta scientis intentio » *Opus Imperfectum Contra Julianum*, l. I, c. 93.

3. Augustin, *in Hom. Tract.* XXVI, 4-6.

4. D'Alès fait remarquer *(D. A. F. C.*, art. Liberté, c. 1853) que Dieu, ce faisant, laisse à l'homme la liberté comme un bien, dont, à parler en rigueur, il peut toujours bien ou mal user : « l'usage bon ou mauvais ne doit être imputé qu'à la volonté créée ». *Dial. av. Evod.*, l. II.

5. *D. T. C.*, art. « Augustin », c. 2435 : « Quisquis enumerat *vera* merita sua ». *Confes.* L. IX, c. xvii, n° 34. Comparez à l'étude de Joyau *(Théorie de la grâce et la liberté morale de l'homme*, p. 51) où l'auteur si sévère pour Augustin reconnaît cependant : « saint Augustin semble donc souvent accorder un certain rôle, bien modeste sans doute, mais réel à la volonté de l'homme ».

II. Calvin et Luther.

Le Moyen Age a pris une conscience plus aiguë des difficultés et tenté de préciser les problèmes. Nous verrons toutes les écoles catholiques subir l'influence de saint Thomas. Cependant — qu'on excuse le paradoxe — il faut surtout regarder les Protestants pour comprendre le XVIIe siècle. Par l'importance donnée à la question de la liberté, par les solutions extrêmes proposées, Luther et Calvin ont renouvelé le problème : par concessions, ou par réactions, tous les penseurs ont subi leur influence.

Prédestination absolue.

L'institution chrétienne, cette somme théologique du Protestantisme calviniste qui fut longtemps le livre de base d'une partie des Églises réformées, est centrée autour de l'idée de prédestination. Calvin, avec la verdeur de langage qui lui est trop familière, appelle « chiens vomissans le blasphème », « pourceaux grognans contre Dieu », et « canailles [1] » ceux qui s'avisent d'attaquer son dogme préféré : car ce qu'il veut d'abord, c'est renverser la notion de salut par les œuvres, de mérite des œuvres pour le salut. Posons comme principe la prédestination la plus absolue, sans nul égard aux œuvres: « Dieu a une fois décrété par son conseil éternel et immuable, lesquels il voulait prendre à salut, et lesquels il voulait dévouer à perdition. Nous disons que ce conseil, quant aux élus, est fondé en sa miséricorde sans aucun regard de la dignité humaine. Au contraire, que l'entrée de vie est forclose à tous ceux qu'il veut livrer en damnation, et que cela se fait par son jugement occulte et incompréhensible, combien qu'il soit juste et équitable [2] ». Luther avait fait une profession aussi péremptoire : Deus « omnia immutabili et æterna infallibilique voluntate et providet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium [3] ». Remarquons-le, Calvin ne laisse pas ouverte l'échappatoire par où Malebranche introduira son apologie pour la bonté de la Providence : le gouvernement par les lois générales expliquant et excusant les malheurs particuliers. Car Dieu gouverne tout, lisons-nous dans l'*Institution*, « non pas d'un mouvement universel

1. *Institut. chrétien.*, l. III, c. XXII, 1.
2. *Institut. chrétien.*, l. III, c. XXI, n° 7.
3. *De Servo Arbitrio*, Op., I. Iéna, fol. 170 : cit. MOEHLER, *La symbolique* (éd. LACHAT), I, I, § 11, 16.

seulement, mais d'une Providence spéciale [1] », — qui — « conduit même tous les mouvements particuliers... tous actes particuliers et non pas aucuns seulement [2] ». Même pour les crimes, ne disons pas que Dieu les « permet », car il les « veut » positivement : « quoique machinent les hommes ou même le diable, toutefois Dieu tient le clou du gouvernail pour tourner leurs efforts à exécuter ses jugements »; et ceux qui contredisent ces principes « ne font que badiner [3] ». Luther, tenant une doctrine semblable, sent ce qu'elle a de déconcertant et affirme que le degré le plus sublime de la foi, c'est de croire en la justice de ce Dieu « qui par sa volonté fatale fait nécessairement de nous des coupables ».

Serf-arbitre.

Qu'est-ce donc que le libre arbitre? Dans son sens traditionnel, c'est un « strepitus syllabarum [4] »; il est remplacé par le « serf-arbitre » depuis la chute d'Adam et voilà, dit Calvin, l'erreur totale des philosophes païens et papistes : ils ont appliqué à l'homme déchu cette notion de liberté « conforme du tout à la règle et à trompance de la raison », qui n'était vraie que dans l'intégrité première. Ils ont « cherché un bel édifice et entier en une ruine, et des liaisons bien compassées en une dissipation [5] ». Désormais, l'homme par le péché originel qui « réside en nous — comme — propre à chacun de nous [6] », est constitué vraiment à l'état de péché perpétuel. La concupiscence envahit sensibilité, entendement et volonté, car « il n'est partie en l'âme exempte de cette corruption [7] ». Dépassant les déclarations les plus pessimistes du docteur d'Hippone, Calvin affirme que nos « forces non seulement sont insuffisantes à accomplir la Loi, mais du tout nulles [8] ». Absolument perverti, l'homme n'a plus de spontanéité que pour le Mal; mais c'est précisément ce mauvais vouloir foncier et fatal qui le constitue dans l'état

1. *Ins. chr.*, I, XVI, 1.
2. *Ibid.*, n° 4.
3. *Ibid.*, I, XVIII, 1. D'après PORTALIÉ *(D. T. C.* « Augustinisme », c. 2543), Melanchton écrit aussi : *In Ep. ad Rom. :* « constat Deum omnia facere non permissive sed potenter, ut sit ejus proprium opus Judae proditio sicut Pauli vocatio »; cf. encore : CHEMNITZ, *Loc. théol.*, édit. LYSER 1615, P. I, p. 173; MOEHLER, *Dogmatique*, I, pp. 17-22.
4. LUTHER, *De Servo Arbitrio*, p. 76 : cit. par JOYAU, *op. cit.*, p. 88.
5. *Inst. chrét.*, I, XV, 8 et II, II, 5.
6. *Inst. chrét.*, II, I, 8.
7. *Inst. chrét.*, II, I, 8.
8. Cité par PORTALIÉ, *D. T. C.*, I, 4, art. *Augustinisme*, col. 2543, cf. LOOFO, *Dogmergeschichte* 377 pour la collection des textes prédestinatiens de Luther.
9. *Inst. chrét.*, II, VIII, 1.

de péché. Car enfin, déterminé au dedans, il ne peut imputer son mal à nulle pression extérieure : « il fait ce qu'il fait de volonté, et non par contrainte [1] »; entendez : spontanément, non pas poussé par le dehors. C'est assez, d'ailleurs, pour le condamner. « Car il ne chaut si nous péchons d'un jugement libre ou servile, moyennant que ce soit de cupidité volontaire [2] ». « Je nie donc que le péché laisse d'être imputé pour péché, d'autant qu'il est nécessaire... — car — si les hommes étant asservis à vouloir le péché, ne peuvent vouloir que le mal, cela ne vient pas de leur création première, mais de la corruption [3] ».

Bref, ce n'est plus de volonté captive qu'il s'agit, comme pour saint Augustin, mais de volonté perverse, dépravée, qui nous rend détestables aux yeux de Dieu au point que, selon Luther, « même dans un acte de charité parfaite, l'homme pèche mortellement, parce qu'il agit avec sa nature viciée [4]. Corrompue, notre nature le restera toujours en ce monde : sa justice se fera par la foi, non par les œuvres. Le baptême ne change intrinsèquement rien dans la personne humaine, mais par lui et la foi au Christ nos péchés cessent de nous être imputés, et au contraire les mérites du Christ nous sont extérieurement attribués. C'est ce qu'explique aussi l'*Institution chrétienne;* « la justice de Christ lui est communiquée — à l'homme — par imputation... l'obéissance de Christ nous est allouée et reçue en paiement comme si elle était nôtre [5] ».

Condamnation de la notion de mérite.

Prononcer le mot de mérite à propos des œuvres de l'homme, c'est une sorte de blasphème « plein d'orgueil, d'une vaine outrecuidance [6] ». Il est d'ailleurs honteux « que les hommes servent Dieu pour rétribution, et soyent comme mercenaires, qui vendent leur service » et jamais dans l'Église primitive les Apôtres « ne font aucune mention de mérite [7] ». C'est de plus une folie, un « merveilleux aveuglement [8] » de croire à un mérite possible de notre part, car toutes nos œuvres dites méritoires « ne peuvent soutenir le regard de Dieu, en tant qu'elles sont pleines d'ordure et immon-

1. *Inst. chrét.*, II, II, 7.
2. *Inst. chrét.*, II, II, 7.
3. *Inst. chrét.*, II, V, 1.
4. Portalié, *D. T. C.*, « Augustinisme », c. 2544.
5. *Inst. chrét.*, III, XI, 21 et 23.
6. *Inst. chrét.*, III, XV, 1.
7. *Inst. chrét.*, III, XVI, 2 et 3.
8. *Inst. chrét.*, p. 366, édit. Baumgartner.

dicité [1] ». Et le théologien, avec son implacable précision, coupe toutes les avenues par où le mérite pourrait s'introduire : nos œuvres viennent entièrement de Dieu, non seulement par une première grâce, mais dans toute leur étendue, car le libre arbitre ne peut rien de bon [2]; nos intentions d'ailleurs seraient-elles pures et parfaites, un seul péché mortel suffirait pour effacer tout mérite de l'âme [3]. Et qu'on ne dise pas qu'il est des hommes exempts de péché, car « jusques aux moindres concupiscences [4] », toute faute est mortelle, contrairement à la sotte « distinction entre les péchés mortels et les véniels » établie par le laxisme romain [5]; enfin, ce serait présomption de prétendre nous purifier par des expiations surérogatoires, car il n'est pas de surérogation au service du Tout-Puissant; toute bonne œuvre est obligatoire dès là qu'elle est possible [6]. Que notre orgueil donc rende enfin les armes, avouant que le seul mérite de l'homme, c'est l'amour gratuit de Dieu pour lui : « Pourquoi l'Église se soucierait-elle de mérites, puisqu'elle a un certain moyen de se glorifier au bon plaisir de Dieu [7]? »

Calvin s'est donné la peine de faire un authentique résumé de sa doctrine dans la *Confession des Escholiers* imposée en 1559 à l'Académie de Genève comme sa charte religieuse. Nous relevons les quelques passages les plus caractéristiques [8] :

« Je confesse que le péché originel emporte aveuglement d'esprit et perversité de cœur, tellement que nous sommes dépouillés de tout ce qui appartient à la vie céleste, et même que tous les dons naturels sont dépravés et souillés en nous; qui est cause que nous ne saurions avoir nulle bonne pensée ni mouvement à bien faire... pour ce que jusqu'à ce que nous sortions du monde, il demeure toujours beaucoup de pauvretés et vices en nous-mêmes (tellement que toutes les bonnes œuvres, que nous faisons par l'aide du Saint-Esprit sont entachées de quelque macule), il nous faut toujours avoir notre refuge à la justice gratuite procédante de l'obéissance que J.-C. a rendu pour nous, d'autant que nous sommes acceptés en son nom, et que Dieu ne nous impute pas nos péchés... Je déteste les rêveries de ceux qui veulent faire à croire que la justice essentielle de Dieu est en nous, ne se contentant pas de l'acceptation gratuite... Et tiens pour une présomption détestable que les hommes s'attribuent aucun mérite, pour y mettre une seule goutte de la fiance de leur salut ».

1. *Inst. chrét.*, III, xv, 3.
2. *Inst. chrét.*, III, xiv, 9 et 11.
3. *Inst. chrét.*, III, xiv, 10 et 11.
4. *Inst. chrét.*, II, viii, 58.
5. *Inst. chrét.*, III, iv, 28.
6. *Inst. chrét.*, III, xiv, 14.
7. *Inst. chrét.*, III, xv, 2.
8. Extraits de la transcription intégrale de cette Confession à l'article *Calvinisme* de la Grande Encyclopédie.

L'École de Saumur ou la réaction libérale.

Nous ne nous attarderons pas aux théories des disciples immédiats de Luther et Calvin : Amsdorf et les Antinomiens avec Jean Agricola et ses disciples d'Eisleben aboutissant à la « Formule de la Concorde » (1577-1580), ou Arminius, Richard Koornherd et Gomar avec leur « Formule de Remonstrance » et les anathèmes fulminés par le Synode de Dordrecht (1618-1619)[1]. Il était seulement nécessaire de résumer la doctrine des maîtres pour mieux comprendre — non pas la pensée dont s'est volontairement inspiré Malebranche, bien trop attaché à sa religion et au vrai visage de saint Augustin pour se pénétrer de Calvinisme — mais les courants d'idées qui imprégnaient plus ou moins son milieu et dont il doit avoir quelque peu subi l'influence. Il a connu Calvin à travers des disciples peu serviles, peu fidèles même, mais assez imbus de ses tendances, pour rester protestants.

Relations avec l'Oratoire.

L'Oratoire, en effet, envoyait, du 19 avril 1661 au mois d'octobre de la même année, le jeune Père Malebranche à la maison Notre-Dame des Ardilliers à Saumur « pour y étudier la théologie », disent les registres de la Congrégation. Cette maison était très importante, « estimée et conduite comme une seconde Institution de la Congrégation, séminaire et préparation à tous les emplois et charges[2] ». Très ouverte, destinée, au moins en principe, aux prêtres déjà formés, elle ne redoutait le contact ni du fervent milieu cartésien de Saumur (Louis de la Forge et ses amis), ni même des Réformés. Or l'Académie protestante de Saumur était fort célèbre, de tendances libérales, si bien qu'elle envoyait ses étudiants au cours de théologie positive du P. Thomassin et qu'à leur tour les catholiques prenaient part aux « disputes » publiques de l'Académie [3]. Depuis longtemps déjà, depuis 1625 au temps de Jean Daillé, Saumur était connu comme un centre de réaction [4]. En 1661 les professeurs Cappel, La Place, Amyraut surtout, qui faisaient la gloire de l'Académie, ne faisaient pas celle de l'orthodoxie calviniste. Claude, « le fameux ministre Claude », comme l'appelaient plus tard ses adversaires, ne put obtenir du fervent pasteur, son père, l'autorisation d'achever

1. Ratifié en France par celui de Charenton 1623.
2. Lettres du P. Bourgoing aux PP. de N.-D. des Ardilliers, 10 nov. 1654.
3. Cf. détails sur ces relations entre l'Oratoire et l'Académie Protestante dans Gouhier, *La Vocation de Malebranche*, pp. 21-23.
4. Cf. A. Vinet, *Hist. de la Préd. parmi les Réformés de Fr.*, p. 189.

ses études de théologie avec des maîtres si dangereux. Et de fait, Moïse Amyraut avec son ami Paul Testard durent en deux solennelles circonstances se justifier : devant le synode national d'Alençon en 1637[1] et celui de Charenton, 1645, qui leur imposait un blâme, presque une condamnation[2].

Concessions aux « Romains ».

Malebranche a-t-il connu d'un peu près ce spéculatif cartésien amoureux de philosophie nouvelle, très sincèrement pieux, mais peu sûr dans sa doctrine calviniste[3] et par là, comme par la supériorité de sa science et de sa vie chrétienne, sympathique aux catholiques? A-t-il eu connaissance de sa *Morale chrétienne* qui sortait de chez l'imprimeur précisément en 1660, « le premier ouvrage complet et systématique sur la morale qui ait paru dans le sein de l'Église Réformée[4] »? Il est au moins probable qu'il causa plus d'une fois avec des étudiants réformés ressemblant plus ou moins à ce Daniel de Superville qui sera dans quelques années le plus illustre d'entre tous, cartésien convaincu et professant sur la liberté, ses relations avec la grâce, des idées peu éloignées de celles de l'augustinisme catholique[5]. Cette sorte d'osmose intellectuelle était d'autant plus facile que les tendances de l'Oratoire le portaient sinon vers le jansénisme, du moins vers le thomisme de Bañez beaucoup plus que vers l'École de Molina. Il faut ici rappeler en quelques traits les grands courants de la pensée catholique pour comprendre comment la question des rapports entre le mérite et la grâce s'est présentée devant la conscience religieuse de Malebranche avant de nous demander, dans un second chapitre, comment elle se posait dans sa spéculation philosophique.

1. Cf. Aymon, *Tous les Syn. nat.*, t. II, p. 572-573, sur les deux « pierres d'achoppement » contenues dans le *Traité de la Prédestination*, 1634; « J.-C. mourant *également* pour tous », et « les décrets *conditionnels* et révocables de Dieu ».

2. *Ibid.*, p. 663-4 : « Considérons comme questions inutiles qu'il faut taire, toutes celles qui regardent l'ordre des décrets de Dieu : la grâce ». (Syn. Charent.).

3. Exemples de ses contradictions dans A. Vinet, *l. c.*, p. 264-5.

4. *Ibid.*, p. 222.

5. *Ibid.*, pp. 495, 512, 546, 547, 553; Superville ne put connaître Malebranche (il avait alors 8 ans), mais nous le citons comme très représentatif de la mentalité du milieu.

III. Les écoles catholiques.

Les Jésuites Molinistes.

Les Jésuites, adversaires-nés du Protestantisme et doués par leur fondateur d'une spiritualité où le combat contre soi-même tient une place prépondérante [1], se montrèrent particulièrement soucieux de faire sa place à la libre volonté de l'homme. On se rappelle l'émoi provoqué, chez les Dominicains surtout, par la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* de Molina [2], que n'avait point découragé la condamnation de Montemayor. Suivirent, les disputes théologiques de Valladolid (17 mai 1593) et la lettre de Clément VIII signée par son secrétaire le cardinal Madruzzi, décrétant, le 25 février 1598, « que les Dominicains pouvaient enseigner et disputer librement sur la grâce et que les Jésuites pouvaient traiter les mêmes matières en s'en tenant à une doctrine saine et catholique [3] ». Ainsi commençait la célèbre querelle *De Auxiliis* que continueraient les conférences dominicaines-jésuites du 22 février 1599 au 20 avril 1600, puis les examens répétés de 1600 à 1607, tantôt moins favorables au molinisme sous Clément VIII, tantôt plus défiants pour le Bañezianisme sous Paul V. Il appert, d'après les notes de Paul V publiées par le P. Schneemann, que le Saint-Père a résisté, jusque dans la dernière séance officielle du 28 août 1607, à tout projet de bulle, voulant laisser pleinement libres les deux solutions orthodoxes concurrentes [4].

1. « *Exercitia* spiritualia ut homo *vincat* seipsum », titre des Exercices de saint Ignace. « *Agendo contra* suam propriam sensualitatem », résolution centrale du retraitant (Exer. De Regno Christi... *Antevertere* oportet tentationes, adhibitis earum contrariis : ut cum quis animadvertitur... (règle XIV in Sum[1o])... Quaerere in Domino *majorem sui abnegationem* et *continuam... mortificationem* (règ. XII in Sum[1o]).

2. Les principales thèses de Molina avaient d'ailleurs été défendues par le dominicain Dominique Soto et la majorité des théologiens au concile de Trente : encore en 1551, quarante ans avant la *Concordia*, le dominicain Pierre Soto écrivait : « Je vois de nombreux catholiques, et en particulier presque tous ceux qui sont connus par leurs écrits contre les hérétiques, estimer que la grâce divine... est présente à tous et n'est refusée à personne; et d'autre part que, cette grâce étant donnée, il reste libre à chacun, en vertu même de la force... du libre arbitre, d'en user ou de la repousser ».

3. Cité par Labbas, *La Grâce et la liberté dans Malebranche*, p. 235.

4. Il ne serait donc pas exact d'affirmer avec M. Labbas (*La Grâce*, etc., pp. 236 et 238) que, dans le molinisme, « le rôle de la grâce en face du libre arbitre... sera réduit à la subordination » et moins encore de la résumer dans cette formule : « Dieu propose, l'homme dispose ». L'Église, en effet, n'aurait pas manqué de fulminer l'anathème contre de pareils axiomes, dont l'absurdité serait évidente, Dieu ne pouvant ni se soumettre à la « disposition » de sa créature, ni « subordonner » à l'ordre naturel la vie, surnaturelle et infiniment supérieure, de la grâce.

**La « Science moyenne » ou :
la conciliation, favorable au libre arbitre.**

L'originalité des molinistes était de supposer en Dieu même une connaissance (« scientia media ») et un vouloir (« motio non determinans ad unum ») assurant à la fois la souveraineté du Créateur et la liberté des volontés créées. Dieu, selon eux, voit dans sa propre essence tous les possibles (ceux qu'il réalisera de fait et ceux qu'il pourrait réaliser s'il voulait) [1]. Il les voit selon leur nature : les possibles soumis au déterminisme comme déterminés (science de simple intelligence) et les possibles libres comme dépendant du libre choix (science moyenne), mais en sachant bien d'avance ce que seront en fait ces actes de telle liberté placée dans telles et telles conditions. Ainsi, d'après la seule vue de son Essence, en toute indépendance, Dieu arrête son « décret de créer » et dispose d'avance en même temps du nombre comme de la nature des volontés créées, des conditions où il les placera, des grâces qu'il leur donnera; de sorte que rien ne saurait porter atteinte à sa souveraineté qui a tout réglé.

Cette prescience de Dieu laisse d'autre part le libre arbitre de l'homme intact en son essence[2], tout comme nos pronostics, même certains, et nos conseils, même décisifs, laissent nos amis libres tant que nous ne les contraignons pas physiquement. Tout de même encore, pour prendre une comparaison familière, qu'un père proposant à son petit enfant un morceau de pain ou un croissant sait bien d'avance quel sera le choix; l'enfant cependant, en choisissant le croissant, n'en fait pas moins un acte personnel parfaitement spontané.

Que devient, dans cette doctrine, la prédestination? Elle est, en Dieu, d'une part la volonté très réelle d'offrir le salut à tous « si velint »; d'autre part, la prévision certaine que tels et tels ne « voudront » pas profiter de cette offre : et Dieu, souverain sur ce point comme sur tous les autres, sait, avant de rien créer, ce qui adviendra de ses créatures sans, pour autant, supprimer leur liberté. La Grâce, évidemment « suffisante » pour tous, sera appelée efficace ou inefficace selon que son « concours simultané » avec le libre arbitre

1. Blaise Romeyer, *Theodicea*, III P. C. III, p. 223-227.

2. Tandis que Bañez en effet appelait le concours de Dieu à nos actes libres « une motion déterminant le vouloir à un acte unique » prédéterminé, Molina croit cette motion « non déterminante », puisque Dieu sachant d'avance (science moyenne) quels seront les libres choix humains et ayant tout disposé en conséquence, n'a plus à retoucher son œuvre, mais à laisser ces libres choix se déployer comme il l'a prévu (« prévu » et non « prescrit »).

aboutira ou non à l'action vertueuse. Le mérite de l'homme consistera, moins à faire l'acte surnaturel qu'à le permettre, en donnant son libre consentement [1].

Bañez ou la réaction prédestinationiste.

Notablement différentes, parfois opposées, sont les explications données par ceux que l'on nomme ordinairement thomistes parce qu'ils se flattent avec Bañez, d'interpréter plus fidèlement la pensée du Docteur Commun. Avec eux, la souveraineté divine sera sauvegardée sans discussion. Bañez commente, dans le sens le plus favorable à cette souveraineté, quelques déclarations capitales de saint Thomas sur les qualités de la causalité divine : parfaite indépendance, propriété d'atteindre l'essence de l'acte volontaire [2]. Aux yeux du théologien dominicain, Dieu serait dépendant de sa créature, même en supposant, comme le fait Molina, une « science moyenne » (hypothèse estimée aussi gratuite que subtile), du seul fait que son décret de création serait conditionné par les actes libres de l'homme. Car enfin, les Jésuites ont beau dire que Dieu connaît ces futurs « possibles » dans son essence, il reste que ces futuribles sont des actes de la créature et qu'ils déterminent l'action du Créateur. C'est pourquoi, conclut Bañez, il faut considérer le décret de créer comme « prédéterminant » à l'égard de tous les futurs : dans les volitions humaines, Dieu agit par une « motion prédéterminante à un acte unique », de sorte que sa souveraineté s'étend aussi intégralement sur les libres volontés que sur les êtres les plus déterminés.

Ce qui se fait, explique Bañez, sans porter atteinte au libre arbitre; car notre liberté n'est que le pouvoir de choisir [3] et ce

1. Nous insistons sur cette doctrine et tâchons de faire voir ce qu'elle a d'acceptable parce que nous aurons à l'utiliser en particulier pour sa notion du mérite, en expliquant Malebranche. Il est à peine besoin de faire observer que le molinisme, pas plus que le bañezianisme, ne cessa de défendre, d'approfondir ses théories... et d'attaquer celles de l'adversaire : la querelle « De Auxiliis » officiellement close se poursuit régulièrement entre théologiens. A l'époque des conférences, Suarez, le « doctor eximius », comme disait Benoît XIV, commentait Molina dans le sens le plus conciliant possible en insistant particulièrement sur « defectum virtutis activae liberum arbitrium ex natura habet » et « Nemo potest sibi tribuere quod vocatus sit » (cf. P. MABILLE, *Controverses sur le Libre Arbitre au XVII[e] siècle*, pp. 30-34). A l'heure actuelle, ne pouvant plus s'excommunier au nom de l'Église, on le fait au nom de saint Thomas : après le *Bañez et Molina*, du P. de RÉGNON et les vives répliques des PP. DUMMERMUTH, *Sanctus Th. et doctrina praemotionis physicae*, et GAYRAUD, *Thomisme et Molinisme*, la discussion continue, quoique dans un esprit plus serein, soucieux d'accord jusqu'à un certain renoncement aux positions anciennes, avec le *St. Th. et le Néomolinisme* du P. GARRIGOU-LAGRANGE et le *Providence et Libre Arbitre* du P. D'ALÈS.

2. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, Q. 19, a. 8; q. 83, a. 1, ad 3.

3. « Liberum arbitrium nihil est aliud quam vis electiva » S. Th. *Sum. theol.* I, Q. 83 A. 4.

pouvoir n'est pas atteint dans ce qu'il a d'essentiel par ce qu'une détermination le précise dans tel sens pour tel acte : la volonté, théoriquement, reste toujours le pouvoir de dire oui ou non. « Il serait absurde, commente Bossuet, de dire que notre détermination nous ôte la liberté. Il ne le serait pas moins de dire que Dieu nous l'ôtât par son décret [1] ». Il faut avouer cependant que c'est autre chose de se lier soi-même librement par ses déterminations et autre chose de les recevoir d'autrui. D'autre part, une volonté peut bien être influencée, voire accidentellement contrainte sans perdre son pouvoir essentiel d'acceptation ou de refus, mais qu'est-ce qu'une liberté qui toujours pour toutes ses actions est « prédéterminée à un acte unique » et n'a de fait, (infaillibilité du décret prédéterminant) ni le pouvoir d'agir autrement, ni conscience de la contrainte subie? Nous sommes sur une pente dangereuse, où l'on est près de nier pratiquement le libre arbitre tout en gardant son nom. Malebranche que son génie, nous le verrons, portait vers les solutions Bañesiennes, rejettera la théorie du docteur espagnol sur la grâce efficace. Intrinsèquement différente de la grâce suffisante, elle serait, selon cette école, une nouvelle grâce, « prédétermination physique », véritable « entité physique ... infuse par Dieu dans la volonté... pour faire physiquement que la volonté veuille hic et nunc consentir [2] ». Bañez, dans cette application un peu audacieuse de son principe « Deus est prima causa dans esse et virtutem et determinationem omnibus causis [3] » se mettait en contradiction avec le concile de Sens et ne gardait pas la sage mesure indiquée par saint Thomas : « La Providence divine ne détruit pas la nature des choses, mais la conserve. Puis donc que la volonté est un principe actif, qui n'est pas déterminé à un objet, mais qui est indifférent vis-à-vis de beaucoup, Dieu la meut de telle sorte qu'il ne la détermine pas nécessairement à un objet, mais son mouvement reste contingent et ne devient pas nécessaire, sauf quand il s'agit des objets auxquels elle se porte naturellement [4] ».

Le Jansénisme.

Cet aperçu des ingénieux travaux des deux Écoles catholiques et de leurs difficultés à ne pas tomber ou dans l'hérésie ou dans l'absurde nous aide à comprendre la remarque si sévère de Lanson sur le

1. Bossuet, *Traité du Libre Arbitre*, c. viii.
2. D'après Labbas, *La Grâce et la Liberté dans Malebranche*, p. 259.
3. In I, Q. XIV, a. 13.
4. *Sum. Theol.*, Ia IIae, q. X, a. 4.

Jansénisme : « en théologie, Port-Royal n'a rien inventé que ses erreurs, qui ont été condamnées [1] ». De fait, le temps où Jansénius, Saint-Cyran et surtout Arnauld écrivaient était celui où l'on perdait de vue les limites exactes de l'orthodoxie et Port-Royal n'a pas su éviter l'écueil. Il était donc suspect à des croyants sincères comme Malebranche et c'est moins par ses vues d'ensemble que par des découvertes particulières, des intuitions de détails qu'il a pu influencer notre philosophe.

Concernant la prescience divine et la prédestination, Port-Royal tient à peu près la doctrine thomiste : rejetant toutefois les adoucissements apportés par saint Thomas à la pensée augustinienne, Arnauld reprend le « omnis generatus damnatus, nemo liberatus nisi regeneratus [2] » et l'exagère même, car il condamne, non plus comme Augustin à la privation du bonheur, mais bien aux souffrances, les enfants morts sans baptême [3]; ce qui est légitime, explique Pascal, parce qu'ils sont réellement « coupables du péché des premiers hommes [4] ».

La complaisance de ces Messieurs à parler du petit nombre des élus, vient de leur conception de la concupiscence. Avec Luther, Baïus la considère comme un état habituel de péché. Arnauld s'en fait une idée beaucoup plus intéressante pour qui veut la rapprocher de plusieurs pages du *Traité de Morale* de Malebranche : il la définit comme « ce mouvement du cœur qui nous porte à jouir de nous-même ou de notre prochain ou de quelque objet que ce soit en l'aimant pour lui-même et non pour Dieu [5] ». Il la tient pour responsable de nos ignorances morales parce qu'appliquant l'esprit sans cesse aux biens créés. Il est en cela disciple fidèle de Jansénius qui a si nettement marqué la profonde opposition entre l'amour déréglé des créatures et l'amour de Dieu [6].

1. Lanson, *Bossuet*, p. 290.
2. S. Augustin, *Sermo XIV*, De Verbo Apost.
3. Arnauld, *Œuvres*, t. XII, p. 110.
4. Éd. Brunschvicg, sect. VII, fr. 434.
5. Arnauld, *Œuvres*, t. XVII, p. 310.
6. Un des torts de l'*Augustinus* est d'avoir déclaré ces deux amours irrésistibles. Ceci tient à Baïus avec ses théories sur la dépravation profonde de la nature. Pour apprécier tout ce que le Jansénisme doit à Baïus sur la conception — presque luthérienne — du péché originel comme un « acte » prolongé, même après le baptême, par la concupiscence (d'où la damnation des non-baptisés et des païens, l'imputabilité du péché même aux « inviti », l'impuissance radicale de la volonté), cf. *Baïus et le Baïanisme*, par F. Jansen (Mus. Less. Louvain, 1927), pp. 36-45; 48-49; 46-47; 49-52.

Procès du libre-arbitre.

La volonté est donc dépravée, nécessairement esclave ou de la concupiscence, c'est-à-dire du péché, ou de la grâce... et ceci, nous l'avons déjà rencontré dans saint Augustin. Elle est encore d'Augustin cette définition de la liberté : « esse in nostra potestate, actum habere in potestate », reproduite dans *l'Augustinus* [1]. Mais Jansénius, ou plutôt Baïus dont il reprend la doctrine, l'interprète avec plus d'originalité que d'exactitude comme une simple concordance entre l'action et l'état de la volonté, de sorte que nous serions libres chaque fois que nous agirions avec volonté, contrainte ou non. Sans doute, cette explication ne tombe pas dans l'ambiguïté que nous rencontrions chez Bañez, mais c'est qu'elle sacrifie simplement la notion courante du libre arbitre [2].

Grâce de « délectation prévenante » et « victorieuse ».

Quoi qu'il en soit de leurs idées sur la liberté, les Jansénistes font appel, pour expliquer l'action de la grâce à un système nouveau dont Malebranche s'est inspiré. Pour eux, ce que les Molinistes appelaient « grâce suffisante » n'existe plus ; c'était la « grâce de délectation » d'avant la chute : « Auxilium sine quo non », nécessaire pour la bonne action, mais ne contraignant pas la volonté : celle-ci en effet, capable du bien auquel elle tendait par inclination, n'avait besoin que d'être secourue et non pas forcée. Depuis la chute, au contraire, la nouvelle grâce — celle de la rédemption — est l' « auxilium quo », entraînant par coaction la volonté dévoyée qui ne peut plus rien d'elle-même. Elle fait le consentement, elle est « maîtresse du vouloir [3] ». Quant à la grâce dite « suffisante », elle n'est en réalité qu'une « gratia parva » par opposition à la « gratia robusta » seule efficace. En fait, elle ne force pas la volonté jusqu'à la faire adhérer totalement au bien. Inefficace pour la vertu, elle ne produit qu'apparences trompeuses et laisse l'homme dans sa foncière perversion. Aussi est-elle accordée à n'importe qui, tandis que la grâce efficace — la vraie grâce — est refusée aux Juifs, aux Infidèles et aux pécheurs, parfois aux justes eux-mêmes. Les païens feraient-ils des

1. Lib. IV, c. IV.
2. Saint-Cyran dans toute son œuvre et Arnauld vers la fin de sa vie ont cependant remis en honneur cette notion traditionnelle du libre arbitre « pouvoir des contraires », s'en tenant pour expliquer sa faiblesse à un commentaire, pessimiste, mais assez objectif, de la pensée d'Augustin. J. LAPORTE, *Doctrine de la Grâce*, p. 91.
3. LABBAS, *La Gr. et Lib. chez Mal.*, p. 272 commentant l'*Augustinus*, cc. VI, XIV ; XVI, XVIII.

actes de vertu héroïques, sans la grâce, leur volonté est souillée; les philosophes s'attacheraient-ils à la vérité par l'amour le plus parfait, leur âme garde toujours quelque souillure et reste dès lors dépouillée [1] : cet enseignement sur les infidèles est une doctrine fondamentale du Jansénisme [2]. Jansénius et Arnauld parlent en effet de « délectation victorieuse » [3], déclarent que la grâce, suave et persuasive, « nous fait vouloir en nous délectant — car — depuis la chute, la délectation est l'unique ressort qui remue le cœur de l'homme [4] ». Cette grâce de délectation, Jansénius l'appelle aussi volontiers « prévenante » [5] pour souligner qu'elle est à la base de toute bonne action. Ainsi « le mérite tout entier doit être rapporté à la grâce [6] », car nous n'avons rien en propre, pas même le consentement. Notons ici que les Jansénistes rencontrent pour expliquer les résistances à la grâce [7] des difficultés insolubles que Malebranche évitera par sa conception bien plus large et plus psychologique de la liberté.

Il est vrai que l'Augustinisme orthodoxe acceptait lui aussi en France et à Louvain d'abord, puis en Espagne et en Italie, beaucoup de ces idées et expressions en honneur à Port-Royal. Henri Noris, ce moine augustin de la deuxième moitié du XVIIe siècle (1631-1704), estimait l'état de déchéance tel que les enfants morts sans baptême étaient condamnés et nul acte vertueux païen n'était méritoire. La « gratia versatilis » d'Adam avait été remplacée par une grâce contraignante, agissant par délectations victorieuses [8].

1. *Augustinus*, l. III, c. XIV et l. IV.
2. Il semble qu'elle ait fortement impressionné Malebranche, car nous le verrons reprendre jusqu'aux termes dont les Jansénistes faisaient usage. Arnauld la développe dans sa 2e *Apol.* Op., t. XVII, p. 103-185.
3. *Augustinus*, l. IV, c. VI.
4. *Augustinus*, l. IV, c. VII et l. VIII, c. I, II, III, IV; *D. A. T. C.*, art. *Jansénisme*, c. 1163.
5. *Augustinus*, l. IV, c. XII et XIX.
6. LABBAS, *op. cit.*, p. 295.
7. Ces résistances du libre arbitre, Port-Royal ne pouvait en faire fi, car elles sont soulignées non seulement par toute la tradition de l'Église, mais par les écrits d'Augustin : par exemple *P. L.* XLIV, c. 634 où Augustin prend à son compte ces mots de saint Ambroise : « Lex os omnium potuit obstruere, non potuit mentem convertere ». Et « Lex factum damnat, non aufert malitiam ». Saint Augustin lui-même écrit : « Si se illa — gratia — subtraxerit, cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio »; et commentant le « non ego autem, sed gratia Dei mecum » de saint Paul (I Cor. XV, 9, 10), il ajoute : « nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo » (*Ibid.*, col. 889).
8. Les Augustins BERTI et MARCELLI développent cette théorie de la « délectation victorieuse » dans un sens tout à fait analogue à celui qu'adopte Malebranche dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*.

L'oratoire.

Quant à l'Oratoire, il avait beau s'imposer un extrême respect pour l'indépendance de pensée de ses membres dans les limites du dogme chrétien [1], il ne pouvait échapper à ce phénomène social commun à toute famille religieuse : la création d'un esprit et d'une tradition. Que l'on y prenne garde, en effet, il y a dans tout ordre religieux quelque chose de plus essentiel que les idées même, c'est cette orientation du cœur et de l'âme que chaque Congrégation appelle sa « Spiritualité ».

La spiritualité bérullienne et l' « anéantissement ».

Or, peut-on rien trouver de moins moliniste que la spiritualité Bérullienne? Qu'il nous suffise de renvoyer aux textes cités par Pourrat : de Bérulle sur l' « abnégation », de Condren sur l' « État d'Hostie » et l' « Exinanivit semetipsum », de M. Olier sur « la chair et l'esprit » [2]. On y voit, à travers les pensées ascétiques communes à toutes les écoles catholiques, l'extrême insistance sur l'anéantissement de la volonté propre et la place presque unique laissée à l'action divine. Si l'on veut bien tenir compte aussi de l'estime souveraine vouée par Bérulle à saint Augustin, de l'accueil si large qu'il fait aux idées de Platon et surtout de Plotin [3] (exemple suivi avec un véritable enthousiasme par le P. Fournenc et les premiers Oratoriens), des conférences entre le Cardinal et Descartes où ce dernier s'entend recommander comme un devoir la courageuse poursuite de sa réforme philosophique [4], on comprendra que le *De Libertate* de Gibieuf ait fait l'effet d'une sorte de manifeste de l'Oratoire contre les théories des Jésuites.

Polémique de Gibieuf avec les Jésuites.

L'œuvre, publiée un an après la mort du fondateur (1629) et certainement connue de lui, portait un sous-titre significatif : *De*

1. Labbas, *La grâce et la Lib. dans Malebranche*, et surtout Bossuet, *Or. fun. P. Bourgoing* et Bouillier, *Hist. de la Phil. Cart.*, t. I, c. xx, font le plus bel éloge de la libéralité de l'Oratoire.

2. Pourrat, *La Spirit. Chrét.*, t. III, c. xiii, p. 517-531.

3. Sur l'engouement de l'Oratoire naissant pour la phil. néo-platonicienne, v. Houssaye, *Le Card. de Bérulle et le Card. de Richelieu*, p. 384 et les curieux rappro chements de textes, comparaisons d'idées, institués par Gilson, *La Liberté chez Descartes et la Théol.*, c. v, p. 167-173.

4. Cf. Gouhier, *La pensée relig. de Desc.*, p. 30; Blanchet, *Les antécédents histor. du : Je pense, donc je suis*, p. 72; Gilson, *La Liberté chez Desc. et la Théol.*, pp. 161-162

Libertate Dei et Creaturae, Libri duo — 'in quibus... motio causae secundae a Prima, scientiae mediae necessitas nulla, depravae libertatis origo... consummatio libertatis et servitutis explicantur. Juxta doctrinam Divi Augustini, D. Thomae, D. Bonaventurae, D. Scoti, Gandavensis, Durandi, aliorumque Veterum theologorum. De fait, non seulement Gibieuf, mais La Barde, Condren, André Martin surtout le maître et précurseur de Malebranche, tout l'Oratoire avec eux, auraient certainement été d'accord pour condamner la liberté d'indifférence et plus encore cette prétention, exorbitante à leurs yeux, d'instruire en quelque sorte la pensée de Dieu et de régler ses décrets d'après les décisions contingentes de notre libre arbitre. Aussi fut-ce une surprise générale, quand, au lieu de l'approbation attendue de Rome, le *De Libertate* recueillit seulement celle de Hauranne et de Jansénius... dont l'Oratoire se fût passé volontiers. Il est vrai que la pensée de Gibieuf, assez ferme dans la critique était moins heureuse dans ses essais de construction : les Jésuites Annat et Raynaud n'eurent pas grand peine à démontrer à l'auteur que sa conception de la liberté (participation à l' « amplitude » de la volonté divine) n'avait pas su découvrir d'aspect nouveau ni se garder du vieux dilemme : ou liberté d'indifférence ou déterminisme La réponse de Gibieuf, la *Libertas vindicta* se faisait indéfiniment attendre; en somme, comme le constate Gilson, « à partir de ce moment, la discussion marque le pas et va bientôt prendre fin... C'est sur un autre théâtre que la lutte va continuer »[1]. Cet autre théâtre, c'est si l'on veut Port-Royal. Mais c'est mieux encore l'œuvre très postérieure et magistrale du grand Oratorien qui fit la gloire de sa Congrégation : Malebranche. Il fraie, lui, des voies nouvelles à la philosophie et sait enclaver dans cette philosophie générale sa doctrine bien personnelle sur les rapports de la grâce et du mérite humain.

IV. Définition du Mérite selon les diverses Écoles.

Pour le comprendre, il fallait avoir un aperçu des idées de son siècle. Pour achever cet aperçu, essayons de préciser les sens que peut prendre le mot « mérite » dans les diverses écoles, au moment où Malebranche compose ses ouvrages, c'est-à-dire de 1660, heure de sa vocation philosophique à 1715 où il publie les *Réflexions sur la Prémotion.*

Le mot *mérite* vient de la racine Indo-Européenne *Smer* qui signi-

1. Gilson, *op. cit.*, p. 352.

fie : partager, d'où μοῖρα, μέρος, part, lot; *mereor* : j'obtiens (légitimement) une part, d'où le supin substantivé *meritum* : titre acquis à un avantage quelconque, prix. Mérite signifiera donc : titre légitimement acquis, droit à quelque chose, et impliquera l'idée de relation entre une action considérée, à quelque égard que ce soit, comme bonne et son résultat heureux. L'interprétation la plus obvie du mérite, c'est donc celle qui le considère, conformément à l'étymologie, en relation avec l'idée d'un distributeur de bienfaits, d'un maître bienfaisant; le mérite est alors la récompense d'une action conforme à la volonté du chef. En morale, récompense d'un acte humain d'obéissance à la volonté de l'autorité (Dieu ou la Société ou la Conscience). C'est la notion commune, dans le Christianisme comme ailleurs [1]. Le Molinisme mettait un accent sur cette notion en insistant comme il le faisait sur nos relations de personne à personne, de liberté à liberté avec le Tout-Puissant.

Mais on peut en raffinant sur les idées, considérer l'agent moral indépendamment du législateur et du juge, seul avec sa loi. Le mérite prend alors un sens nouveau : il est le résultat tout à fait personnel et absolu d'une action autonome conforme à la norme intérieurement reconnue. L'orthodoxie chrétienne n'admet pas que cet intrinsécisme soit exclusif [2]. Il y a toutefois dans le moralisme chrétien, dans son insistance sur la vie intérieure et l'amour désintéressé de Dieu et de sa loi [3], la tendance à voir dans le mérite en même temps qu'une récompense due à la volonté un enrichissement de toute l'âme qui acquiert la ressemblance divine. Les théories de Bañez sur la faiblesse du libre arbitre et le tout puissant envahissement de la grâce favorisent cette interprétation, ainsi que la spiritualité et les doctrines de Bérulle. Chez les Réformés, affranchis du souci d'une étroite orthodoxie, Calvin majore l'influx de la grâce jusqu'à noyer le libre arbitre et le mérite n'est plus que la communication gratuite de Dieu à l'homme [4].

1. « Definitur opus meritorium : opus bonum libere factum in obsequium alterius, ex quo oritur jus ad mercedem ». TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, nos 254-267.

2. Elle aurait des origines ou baïanistes ou bien kantiennes et postérieures à Malebranche.

3. Les Jésuites même donnent à ce parfait amour la priorité sur tout autre sentiment : « Id semper sincere spectantes, ut serviant et placeant Divinae bonitati *propter seipsam*... potiusquam ob timorem poenarum vel spem praemiorum.... *Reg. Soc. Jes.*, Sum. Const. R. XVII, sur la rectitude d'intention.

4. Les Arminiens, au contraire, excommuniés depuis 1619 (synode de Dordrecht), en arrivent avec Episcopius, (de son vrai nom : Bishop), et Courcelles à rejoindre le catholicisme romain, puis le pélagianisme dans leurs concessions toujours plus grandes à l'indépendance du libre arbitre. Le mérite ou la « sanctification » est pour eux la

Tel est le débat où nous allons voir Malebranche prendre une position tout à fait personnelle car ce philosophe se flattant d'avoir peu lu par goût, était aussi un prêtre se tenant, par devoir, très au courant des inquiétudes et des idées de son siècle.

récompense exacte des œuvres, il est seulement préparé, puis couronné par les diverses grâces du Saint-Esprit : « adoption, élection, justification et confirmation ». *D. T. C.*, t. I, art. 3 *Arminius*, c. 1971.

CHAPITRE II

LE PROBLÈME DU MÉRITE DANS LA MORALE DE MALEBRANCHE

I. Le sens de l'infini divin.

1. Les Tendances ascétiques.

Étrange destinée que celle de ce philosophe ne découvrant sa vocation intellectuelle qu'à vingt-deux ans et faisant preuve dès son premier ouvrage d'une pensée si ferme qu'elle prenait position à la fois sur tous les problèmes. A vrai dire, il n'aborda la morale *ex professo* qu'en 1684; mais les *Conversations Chrétiennes* publiées dès 1676 renfermaient toute une doctrine morale, comme le montrent leur titre, leur but avoué [1], leurs conclusions. Or ces Conversations n'étaient guère elles-mêmes qu'un recueil de textes pris dans la *Recherche de la Vérité*. Sans doute, les questions posées par ses amis et adversaires et le développement normal de sa propre pensée conduiront Malebranche à traiter plus à fond de la concupiscence et de ses remèdes, de la liberté, de la mortification et de la grâce; mais toutes ces questions sont déjà soulevées, et en partie traitées, dans les divers livres sur « les Sens », « l'Imagination », « les Inclinations », « les Passions » et dans les quatre derniers chapitres sur « l'Esprit pur »; c'est au point que la préface et la conclusion de la *Recherche* paraissent plutôt appartenir à un traité d'ascèse qu'à un ouvrage proprement scientifique [2].

Cet envahissement de Dieu dans sa philosophie entière, non seulement le tour d'esprit synthétique de Malebranche et sa qualité de prêtre, mais la nature même de sa vocation philosophique devaient nous le faire prévoir. Peut-être n'a-t-il trouvé, comme il le prétend, jamais « rien à recueillir des leçons d'Aristote [3] » et de

1. C'est, comme remarque Bridet dans son édition des *Conversations Chrétiennes*, un véritable « traité d'apologétique chrétienne que Malebranche écrivit à Marines pour M. de Chevreuse », cf. Blampignon, *Études sur Maleb.*, 1 p., c. ii, p. 50-51.
2. Cf. les passages : Introd., p. i à iii, ix, et p. 606, 7; éd. J. Simon.
3. Blampignon, *Études sur Maleb.*, Ire p., ch. i, p. 4.

M. Rouillard; il n'a certainement pas vécu jusqu'à vingt ans sans penser. Quel homme un peu réfléchi n'a sa philosophie de la vie? Or celui-ci était réfléchi à souhait, avec cet important complément que ses goûts et sa pratique s'accommodaient à ses convictions; si bien que Fontenelle louait son entrée dans les ordres comme un geste tout naturel : « la nature et la grâce l'y appelaient également ». De fait, quoiqu'il eût l'âme délicate, sensible, comme sa mère, et l'imagination fort alerte, c'était déjà une manière d'ascète intellectuel cet enfant toujours malade, toujours retiré, grêle, presque trop pensif et trop fin que nous dépeignent ses portraits (de Juilly, de la rue du Regard) ou son ami le Père Lelong [1]. Comment eût-il estimé le corps qui le servait si mal? Comment n'eût-il pas affectionné exclusivement ses pensées, la seule activité où il triomphât, imprégnées de cette piété ferme et intime qui correspondait si bien à ses goûts? Moine pénitent, ce chétif ne pouvait l'être, mais à l'Oratoire de Jésus il trouverait beaucoup mieux que des pratiques mortifiantes, il trouverait une doctrine de vie intérieure, véritable moelle de sa philosophie.

Il y a pour certains penseurs à tendances très religieuses un élément auquel on ne saurait attacher trop d'importance parce qu'il prime tout : nous y faisions tout à l'heure allusion. Pour un religieux fervent comme Malebranche, la philosophie comme construction philosophique, n'est qu'un complément de la vie. Beaucoup plus essentielles sont ces convictions sur Dieu, l'âme, nos destinées, nos relations avec Dieu, et les créatures, qui tiennent au plus profond de notre être et constituent notre « vie intérieure ». C'est bien autre chose qu'une simple doctrine, c'est une information de tout l'être, un envahissement des souvenirs et du cœur, une expérience vécue en même temps qu'un système d'idées, où l'intuition et l'affectivité tiennent leur place à côté des conclusions raisonnées. Dans cet ordre de choses, un directeur spirituel, pour peu que sa personnalité soit de quelque valeur, a infiniment plus de crédit qu'un maître intellectuel parce que ses jugements sont plus intimes et revêtus de l'autorité que donne la mission divine. Or l'Oratoire des Senault, des La Barde, des Gibieuf et André Martin, où entrait notre penseur en 1660, subissait encore très fortement l'influence de Bérulle. Bérulle, le confident de Mme Acarie, et le « dirigé » [2] de Catherine de Jésus, Bérulle le restaurateur des Carmélites en France, avait lui-même une prédilection pour le mysticisme de sainte Thérèse;

1. Lettres inédites, BLAMP., *op. cit.*, p. 3, d'après le man. d'Adry, 2e part.
2. *Hist. lit. du Sent. Relig. en Fr.*, t. III, Ire partie, p. 4.

mieux encore, il l'accentuait par un apport personnel pour en faire sa doctrine spirituelle propre, celle de la « vertu de religion ». C'est le « théocentrisme » longuement analysé par Bremond dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* [1]. Or ce théocentrisme qui déjà chez le Cardinal pousse quelquefois si loin l'anéantissement de l'homme [2], ira bientôt avec Bourgoing et surtout de la Tour, jusqu'à « ruiner l'opération, la liberté et presque la personnalité de l'homme » [3].

2. La Souveraineté de Dieu.

Il est aisé de présumer combien, sous de telles influences, le jeune P. Malebranche, déjà si porté à la méditation, va se laisser profondément pénétrer par ce sentiment de l'unique souveraineté de Dieu.

« Un excellent esprit de ce siècle (Nicolaus Copernicus) a voulu maintenir que le soleil est au centre du monde, et non pas la terre; qu'il est immobile et que la terre, proportionnément à sa figure ronde se meut au regard du soleil... cette opinion nouvelle peu suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la science du salut [4] ». Qui donc écrit cela? C'est, bien avant que l'auteur de la *Recherche* et du *Traité de la Grâce* ait rien publié, son initiateur spirituel, le fondateur de l'Oratoire. Cette « révolution » opérée dans le domaine de la spiritualité [5], Malebranche la réalisera dans celui de la philosophie.

Ses confrères, sur ce point aussi, lui ont frayé la route, car les tendances idéalistes de la « Compagnie » étaient fort accentuées. Sans aller chercher Cordemoy et Geulincx [6] que l'on cite souvent, notre philosophe trouvait dans sa famille religieuse même, chez Gibieuf, les causes occasionnelles dont il n'aurait qu'à développer la doctrine et à déduire les conséquences.

1. T. III, Ire part. p. 23-43.
2. « La Grandeur de Dieu nous sépare de nous-mêmes et des choses créées et nous tire en Dieu... sa plénitude nous perd, nous anéantit et nous abîme dans l'océan immense de ses perfections, comme nous voyons que la mer perd et abîme une goutte d'eau » DE BÉRULLE, *Œuvres*, p. 918.
3. BLAMPIGNON, *Études sur Maleb.*, p. 101.
4. DE BÉRULLE, *Œuvres*, p. 161.
5. « C'est lui (Bérulle) qui a suscité en nos jours cette vertu ensevelie et qui a excité notre siècle à se ressouvenir du plus ancien de tous nos devoirs ». (AMELOTE, cité par BREMOND, *op.* l, p. 34).
6. Sur Geulincx et ses maîtres (Heinanus Van Helmont), cf. Van der HAEGER, *Geulincx*, pp. 56 sq., 62 et 63, etc.

Théories des causes occasionnelles et de la vision en Dieu.

Ou plutôt les causes occasionnelles sont elles-mêmes déduites, comme les grands principes de la morale, d'une conception de la divinité et de la création. Car la souveraineté divine est la notion qui commande tout, dans cette philosophie. « Le système de Malebranche est plein de Dieu. Dieu fait tout en nous et nous voyons tout en lui [1] ».

Dieu fait tout en nous, d'abord. En dépit des illusions et de cette expérience psychologique de l'effort où l'âme se saisit comme cause efficiente de ses actes, il faut hardiment poser en principe que la créature ne peut absolument pas être la cause réelle des phénomènes dont elle est le théâtre.

« Il est évident que tous les corps grands et petits n'ont point la force de se remuer... Mais quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point la liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit; on voit au contraire qu'il n'y en a point et qu'il ne peut y en avoir; on doit donc aussi conclure : qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit comme cause véritable ou principale [2] ».

Pourquoi? En vertu d'un principe essentiel de métaphysique : à savoir, que la causalité efficiente atteint le mystère même de l'être; or, avoir un vrai pouvoir sur un être (quel qu'il soit) en tant qu'être, c'est avoir puissance sur l'être en général, c'est être en quelque sorte infini en intelligence et en puissance, participer à la divinité.

D'ailleurs « l'idée de cause ou de puissance d'agir... représente quelque chose de divin. Car l'idée de puissance souveraine est l'idée de la *souveraine* divinité [3]; et l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité, au moins selon la pensée des païens [4] ».

Cette conviction que tout aveu de causalité efficace est adoration le hante; il y revient en maints endroits, par exemple quand il rappelle que c'est par sa puissance que Dieu se révèle ou quand il établit ces déductions : « il est difficile de se persuader que l'on ne doive ni craindre ni aimer de véritables puissances, des êtres qui peuvent agir sur nous... et comme l'amour et la crainte sont la véri-

1. BOUILLIER, *Histoire de la Phil. Cart.*, t. II, p. 32.
2. *Recherche*, liv. VI, II p., ch. III, p. 503. Pour le développement de ces principes voir 10e éclaircissement entier.
3. C'est nous qui soulignons « souveraine » : ce mot est la clef de voûte de l'édifice métaphysique et moral de cette philosophie.
4. *Recherche*, lib. VI, II p. ch. III, p. 501.

table adoration, il est encore difficile de se persuader qu'on ne doive pas les adorer [1] ». C'est si vrai qu'à ses yeux il suffirait presque d'enrayer cette idolâtrie de l'esprit pour éviter la naissance de certaines passions : « les ivrognes n'aimeraient peut-être pas si fort le vin s'ils savaient bien ce que c'est et que le plaisir qu'ils trouvent à en boire vient du Tout-Puissant qui leur commande la tempérance » [2].

Allons plus loin : notre esprit ne pourrait même pas saisir les choses s'il ne les voyait en Dieu. Car enfin, la connaissance, puisqu'elle est saisie d'un être, dépend elle aussi de l' « être en général », c'est-à-dire, en fin de compte, de l'Être souverain, et ne peut avoir lieu que par lui.

Le « Maître intérieur » [3] — expression trop faible encore pour désigner Celui qui est à la fois le seul guide et la seule lumière — s'impose si bien à nous que toutes nos pensées, tous nos progrès dans la connaissance, sont directement puisés dans sa plénitude; nos désirs même de connaître — ces curiosités de l'esprit qui sont à l'origine de tout savoir — nous sont suggérés par les perceptions vagues que nous prenons en lui. De fait, l'introspection nous révèle que cette pure notion d'Être précède toute autre idée particulière. Et d'ailleurs, a parte Dei, le système de la vision en Dieu s'impose *a priori* d'après la notion de Providence. Agissant toujours par les voies les plus simples, Dieu infiniment sage ne se sert pas d'un « nombre infini d'idées » quand il peut éclairer nos âmes et tout révéler dans une simple vue de son essence. Ainsi la sagesse et la souveraineté divine trouvent-elles leur commune satisfaction dans cette solution des problèmes, dans la connaissance et dans la causalité.

1. *Ibid.*

2. *Recherche*, l. VI, II p., ch. III, p. 503. Cf. dans les *Médit. sur l'Humilité*, 8e élévation, p. 392, éd. David. « Peut-être que les hommes n'aimeront que vous, lorsqu'ils sauront qu'il n'y a que vous qui soyez capable de leur faire du bien : et peut-être qu'ils ne craindront que vous lorsqu'ils auront bien compris qu'il n'y a que vous d'assez fort et d'assez puissant pour leur faire souffrir du mal ».

3. Remarquons au passage que le parallélisme des deux expressions : « Maître » pour désigner Dieu opposée à « Moniteurs » pour désigner les hommes est d'Ambrosius Victor, non de saint Augustin comme paraît le croire Malebranche. Et renvoyons une fois pour toutes à la minutieuse étude de M. Gouhier sur l'Augustinisme d'Ambrosius Victor *(La phil. de Malebranche*, IIIe p., ch. III § 11, p. 284-292) pour apprécier combien notre philosophe, peu liseur (trop peu en l'occurrence) a dépendu de son maître André Martin pour son étude d'Augustin. La plupart du temps, il l'a interprété d'après les citations choisies, coupées et ordonnées par la *Philosophia christiana* ; or la « philosophia » de Martin est déjà « interprétation » bañésienne et plus que bañésienne d'après beaucoup de critiques, puisque le mot de « janséniste » vient sous maintes plumes à son sujet.

La création continuée.

Dernière exigence de la souveraineté divine : la théorie de la création continuée. Il est évident, en effet, que le Tout-Puissant ne doit dépendre de sa créature ni en ce sens qu'elle veuille enrichir ses connaissances, ni dans ce fait qu'elle puisse modifier ses plans. Le fameux problème de l'accord entre l'infaillible Providence et le libre déploiement de nos volontés doit trouver, *a priori*, une solution apaisante. Cette solution, c'est que Dieu crée chaque être, à chaque instant, avec toutes ses déterminations, incapable de jamais rien faire, ni savoir, rien être, que par l'action divine. Le Créateur connaît donc tout dans son acte de création. Pas besoin de ces « entia rationis » que sont la Science Moyenne ou la Prémotion. A proprement parler, il n'y a pas d'agissant problème des causes secondes, puisque, en bonne métaphysique, il n'y a pas de causes secondes.

Si l'on veut bien se rappeler que nous lisons tout ceci, déjà dans la septième des *Conversations chrétiennes* et dans la cinquième des *Méditations métaphysiques* qui fut composée en 1683, donc avant la publication du *Traité de Morale*, on aura une vue d'ensemble permettant d'apprécier à quelle profondeur, avec quelle logique et quelle puissance de synthèse le sens de la souveraineté divine a toujours pénétré cette philosophie.

3. La Causalité unique.

D'où le précepte qui domine toute la morale de Malebranche, d'après la *Recherche* et ses *Éclaircissements* ou les *Conversations chrétiennes* et plus nettement encore d'après le *Traité de Morale:* ne chercher notre lumière et nos ressources qu'en Dieu puisqu'Il est le seul maître et la seule cause véritable de toute activité extérieure et intérieure. Ne nous y trompons point, en effet, la volonté, définie comme le « principe de nos déterminations... toujours libre à l'égard des biens particuliers [1] », ne fait cependant d'elle-même absolument rien de positif. Cette thèse forme précisément le sous-titre et l'objectif principal du *Premier Éclaircissement*. « Dieu fait tout ce qu'il y a de *réel* dans les mouvements de l'esprit et dans les déterminations de ces mouvements... Il fait tout ce qu'il y a de *réel* — jusque —

1. *Premier Éclaircis.*, éd. de GENOUDE, p. 292-293. Il faudrait citer, comme traitant cette question de la causalité divine presque tous les *Éclaircissements*. Ex. Ier, IIe, VIe, VIIIe, IXe, X^{e} XIIe XVe.

dans les sentiments de la concupiscence ». Nous soulignons ce mot de *réel* et nous devrions l'écrire en capitales, car tout Malebranche est là. Le prêtre Oratorien y prévenant le philosophe. Le réel, dans la continuité de l'être comme dans l'agir, c'est Dieu seul [1]. L'âme naturellement unie à Dieu, mais actuellement tiraillée par l'effort, voilà la concupiscence. Mortifier, couper court tout ce qui attache au corps, voilà la vertu comme la lumière. Laisser faire Dieu, voilà le mérite.

II. La Liberté.

Regardons-y de plus près cependant : une question va se poser, se préciser avec une acuité toujours plus vive à mesure que Malebranche, métaphysicien, va condescendre à se faire moraliste et à déceler (avec quelle sagacité!) les secrets de la psychologie de l'action.

1. C'est une « donnée » de l'expérience.

Le fait psychologique et moral de la liberté, la vraie liberté agissante, spontanée, responsable, va réclamer sa place. Déjà reconnue par le « sentiment intérieur » [2] en 1675, elle s'imposera peu à peu si bien que Malebranche, après avoir soulevé l'indignation des Jésuites et les sympathies de Port-Royal, finira par se brouiller tout à fait avec Arnauld et s'entendre traiter de moliniste non sans quelque raison comme nous aurons occasion de le démontrer.

Notre philosophe va suivre une voie contraire à celle où s'engagea Descartes dans une situation un peu analogue. Descartes qui s'intéressait à la physique en mécaniste avait donné son « principe de l'inertie » abstraction faite de la notion de Force. Pressé par les travaux des expérimentateurs et par les questions précises de Huygens sur le fonctionnement des « machines simples », il répond par trois feuillets, rédigés en quelques jours, où il donne *à priori* sa définition du Travail avec le postulat fondamental : « l'effet est proportionné à l'action ». Puis, se désintéressant de l'expérience, il abandonne la « force » si féconde au point de vue scientifique et travaille *a priori*, sur les principes métaphysiques de la « constance

1. « Quelle que soit, dit BOUILLIER dans son *Hist. de la Phil. Car.*, t. I, p. 32, la diversité des attributs du Dieu de Spinoza et du Dieu de Malebranche, ils conviennent en ce point essentiel que, en dehors d'eux, il n'y a ni substance, ni action véritable, et que toute créature n'est qu'un des modes de leur substance et de leur activité ». Ce qui pourrait peut-être s'illustrer par des phrases comme celle-ci, *Tr. de Mor.*, II, ch. II, § 14 : « Dieu a réellement fait part de *son* être à toute créature ».

2. Cette expression revient plus de dix fois en trois colonnes du *premier Éclair.*, p. 294-295.

des quantités de mouvement et du déterminisme mécanique universel [1] ».

Malebranche, que sa métaphysique amènerait logiquement à nier toute indépendance de la créature, se heurte à la liberté. Arnauld le presse de questions et (contrairement à ce que fit Huygens pour Descartes) essaie de l'orienter vers l'*a priorisme* complet. Nous ne croyons pas, malgré la tendance naturelle de son génie, qu'il ait cédé à cette tentation du mépris de l'expérience. Quand Blampignon écrit : « le résultat du chapitre précédent — sur les Caractères généraux de la Philosophie de Malebranche — a été de reconnaître que la philosophie de Malebranche cherche constamment à éliminer l'élément négatif et particulier » [2]... il dit vrai. Mais il laisse dans l'ombre une importante qualité, quand il paraît croire que les solutions de notre philosophe se réduisent à un compromis entre des constructions purement *a priori* et sa foi religieuse : « Examiner comment Malebranche traite les plus importantes questions de morale, ce sera, dit-il, principalement chercher à connaître de quelle manière il s'efforce de concilier avec sa croyance religieuse... sur la conscience personnelle ses tendances systématiques à dénaturer et à ruiner le rôle de l'élément individuel, l'action de ce qui est fini [3] ». Nous ne croyons pas, nous que ces « tendances systématiques » régnâssent en souveraines absolues chez notre philosophe. Outre la religion elles rencontraient dans l'esprit même de Malebranche un adversaire irréductible : l'observateur clairvoyant et objectif que tous, amis et ennemis, se sont toujours accordés à reconnaître en lui [4].

2. C'est une cause réelle, mais négative et immanente.

L'antinomie.

Qu'une antinomie apparaisse entre son système de la Providence et son affirmation de la liberté, c'est indéniable. Plusieurs critiques l'ont observé : Malebranche raillant le P. Boursier de ce que, dans son bañesianisme excessif, « Dieu tire le cordon, la statue salue et

1. Cours de M. Delvolvé 1932-33, *Phys. et Métaphys.* : Descartes et le Déterminisme scientifique.
2. *Études sur Malebranche*, p. 152.
3. *Ibid.*
4. Par exemple, sur la précision et le sens du réel dans la doctrine de Malebranche, cf. Joyau : *Théor. de la Grâce et de la Lib.*, p. 117 : « à ses yeux, l'erreur de ceux qui nient la liberté détruit de fond en comble toute sorte de religion et de morale, la justice de Dieu et celle des hommes ».

Dieu est content de ces hommages », pourrait s'entendre répliquer qu'avec sa métaphysique « Dieu met en mouvements les causes occasionnelles, la statue salue et Dieu est satisfait »[1].

Peut-être la meilleure réponse à faire serait-elle dans ces curieux et loyaux paragraphes de la *Recherche* où Malebranche professe la nécessité de tenir les deux bouts de la chaîne (liberté, Providence), sans parvenir à voir comment ils se rattachent : « un homme qui est même convaincu qu'il est libre, s'il s'échauffe la tête pour tâcher d'accorder la science de Dieu et ses décrets avec le libre arbitre, il sera peut-être capable de tomber dans l'erreur de ceux qui ne croient point que les hommes soient libres. Car d'un côté ne pouvant concevoir que la Providence de Dieu puisse subsister avec la liberté de l'homme, et de l'autre le respect qu'il aura pour la religion l'empêchant de nier la Providence, il se croira contraint d'ôter la liberté aux hommes; ne faisant pas assez de réflexion sur la faiblesse de son esprit, il s'imaginera pouvoir pénétrer les moyens que Dieu a pour accorder ses décrets avec notre liberté [2] ». Or, « la raison humaine ne fait point comprendre... comment il peut se faire que l'homme soit libre, quoique Dieu sache de toute éternité tout ce que l'homme fera » [3].

Sa solution.

Mais d'autre part notre philosophe s'est essayé à donner de la liberté une définition lui permettant de coexister avec l'universelle causalité divine et il attribuait en même temps à la grâce des lois respectant cette liberté. Notre libre arbitre, selon lui, n'a pas d'action positive : il ne peut que s'arrêter. Il n'est point cette « indifférence pure » qui se forgerait à soi-même ses propres déterminations : véritable causalité créatrice. Mais il est plutôt une sorte de passivité consciente; l'âme se contemple, éclairée par ses connaissances et poussée par ses attraits, capable toutefois de couper ces courants psychologiques tant qu'ils ne l'ont pas totalement envahie. Cependant, on le voit, pour agir « il faut un motif » et même un certain sentiment : « il faut pour ainsi dire sentir avant que de consentir ». La liberté n'ajoute au motif que son « consentement », c'est-à-dire qu'elle se laisse faire là où elle eût pu résister. D'où sa définition comme « ce pouvoir actuel que nous avons de suspendre

1. Blamp., *Études sur Malebr.*, p. 180 et Bouillier, *H. ph. Cart.*, t. II, p. 86.
2. *Recherche*, III, 1re p., ch. ii, § 3, p. 225.
3. *Ibid.*, § 4, p. 226.

notre consentement à l'égard des motifs qui nous sollicitent et nous pressent de le donner lorsque ces motifs ne remplissent pas... toute la capacité de l'âme [1] ».

Le libre arbitre ne produit donc en rigueur rien de nouveau, mais il peut se reposer ici ou là, sur tel et tel bien, suspendre ou au contraire laisser faire l'action de Dieu en lui; et c'est là ce que l'on appelle donner ou refuser son consentement. « Dieu produit et conserve en nous tout ce qu'il y a de réel et de positif dans nos déterminations... Or ce qui fait principalement que nous péchons c'est qu'aimant mieux jouir qu'examiner, à cause du plaisir que nous sentons à jouir et de la peine que nous trouvons à examiner, nous cessons de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien et pour l'examiner, et nous nous arrêtons dans la jouissance » [2].

Mais enfin s'arrêter n'est-ce pas agir? Non, le mot nous trompe : « Chercher, examiner, exigeraient un effort que Dieu ferait en nous, mais quant à cet arrêt, il n'a rien de réel ». Que faisons-nous « quand nous ne péchons point? Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous », nous agissons par les forces qu'Il nous donne. Mais « quand nous péchons?... rien... nous cessons, nous ne faisons que nous reposer ». — Mais encore, cesser, se reposer, n'est-ce pas en quelque façon des « actes »? « Actes immanents », tout au plus; ils n'ont rien de physique, ni modification de notre substance, ni action de la cause générale comme telle, enfin « il me paraît qu'il n'y a pas plus de réalité dans le consentement qu'on donne au bien que dans celui qu'on donne au mal [3] ».

La liberté donc ne peut, pas plus que toute autre créature, être une cause efficace, positive. Elle peut, d'autre part, d'après Male-

1. *Premier Éclaircis. sur la Recherche*, p. 295 de GEN. Définitions à peu près analogues dans *Deuxième Éclaircis.*, p. 299 et *Traité de Mor.*, Ire part., ch. VI, § 1, où l'auteur désignant la « vertu par laquelle l'homme retient toujours son consentement jusqu'à ce qu'il soit invinciblement porté à le donner » parle de « liberté d'esprit », ce qui correspond bien à la notion rencontrée ici. Quant à la preuve en faveur de l'existence de la liberté, c'est toujours celle du « sentiment intérieur » qui revient. Il est vraiment très frappant de voir ce métaphysicien si volontiers déductif, ce « théologien géomètre » consacrer de grandes pages à répéter et à mettre en relief cette *ultima ratio* de l'expérience, puis passer avec une sorte de négligence sur les preuves de raison. C'est tout juste s'il finit par mentionner : « Quand le sentiment intérieur ne suffirait pas pour nous convaincre que nous sommes libres, nous pourrions nous en persuader par raison » : (*ibid.*, p. 295) suit la preuve métaphysique par la nature de la volonté, résumée en quelques lignes. Pour la preuve *ab absurdo* par les postulats pratiques de la morale et de la religion et les conséquences de leur négation, deux phrases, cinq à six lignes : « Je ne m'arrête pas à prouver... On voit assez... » (p. 296) et le voilà qui revient à l'explication du « sentiment intérieur ».

2. *Premier Éclaircis.*, de GENOUDE, p. 294.

3. *Premier Éclaircis.*, de GENOUDE, p. 294.

branche, être une sorte de pouvoir négatif, immanent, une sorte de possibilité pour la raison et la volonté de se soustraire à l'emprise des forces qui les sollicitent; et ceci est d'importance. « C'est, dit Joly dans son commentaire sur le *Traité de Morale*, dans ce reste indéfectible de raison et d'amour de l'ordre que Malebranche voit la réalité du libre arbitre : si faible qu'il soit chez beaucoup d'hommes, il le juge suffisant pour établir la responsabilité, le mérite et le démérite, car il permet — nous verrons tout à l'heure comment — de faire effort pour demander, mériter et obtenir une liberté plus grande [1] ».

3. Unie à la grâce, elle ne « fera » proprement rien, mais « conditionnera » tout.

La grâce unique pouvoir positif.

A cette théorie originale de l'aspect positif et négatif d'une même puissance se rattache le double système de Malebranche sur l'action de la grâce. Nous retrouvons dans l'ordre surnaturel, encore plus frappant que dans l'ordre naturel, le contraste entre la souveraineté de Dieu et cette relative indépendance qu'exige la liberté humaine.

L'emprise divine prend ici toute sa plénitude; l'action divine, toute son efficacité. Le monde, en effet, ne serait pas digne de Dieu s'il n'était en quelque sorte divinisé, parce qu'une action et des desseins finis sont disproportionnés avec l'infini du Créateur [2]. C'est pourquoi « quand même l'homme n'aurait point péché, une personne divine se serait unie à l'ouvrage de Dieu, pour le sanctifier et le rendre digne de son Auteur, puisqu'il faut qu'il subsiste, pour ainsi dire, en une personne divine, afin de pouvoir rendre à Dieu un honneur digne de la Majesté divine [3] ». La venue du Verbe et de sa grâce était donc indispensable pour l'honneur même du Créateur. C'est dans cette vue que Dieu « a prévu la chute — de l'homme — et l'a permise, afin qu'elle servît à son grand dessein » de l'Incarnation [4]. Ainsi Dieu a rétabli « d'une manière digne de lui l'ordre des choses que le libre arbitre avait renversé. Il l'a fait...

1. *Tr. de Mor.*, édit. Joly, I, ch., III, § 15, p. 32, n° 6.
2. *Tr. Nat. et Gr.*, Ire D., Ire P., *Avertis.*, *Addit.*, de Gen., p. 297 : « Le monde n'est pas digne de Dieu : il n'a même avec Dieu aucune proportion, car il n'y a nul rapport entre l'infini et le fini ».
3. *Tr. Nat. et Gr.*, *Éclaircis.*, t. III, n° 18; comparez aux *Ent. Métaph.* IX, 5 et *Réflexions sur la Prémotion*, XXIV.
4. *Convers. Chrét.*, Ve entr., p. 140, édit. Bridet.

par le grand dessein de l'Incarnation de son Fils : par ce grand ouvrage de miséricorde qui est au-dessus de tous ses autres ouvrages, et qui lui rend infiniment plus d'honneur que toute cette économie de la nature [1] ».

Le véritable but de la création c'est donc l'Incarnation du Verbe comme le disent maints passages des *Conversations chrétiennes* [2] et surtout ce texte si plein des *Entretiens sur la Métaphysique :* « Dieu ne prononce parfaitement le jugement qu'il porte lui-même, que par l'Incarnation de son Fils... Quand Dieu tira du néant le cahos, il prononça : je suis le Tout-Puissant. Quand il forma l'univers, il se complut dans sa sagesse. Quand il créa l'homme libre et capable du bien et du mal, il exprima le jugement qu'il porte de sa justice et de sa bonté. Mais quand il unit son Verbe à son ouvrage, il prononce qu'il est infini dans tous ses attributs, que ce grand univers n'est rien par rapport à lui, que tout est profane par rapport à sa sainteté, à son excellence, à sa souveraine Majesté. En un mot, il parle en Dieu, il agit selon ce qu'il est, et selon tout ce qu'il est [3] ».

La conséquence de tels principes (renforcés encore par cette considération qu'un petit nombre d'élus justifie à lui seul la création de l'univers entier) [4], c'est que la conformité à Jésus-Christ, la docilité à sa grâce est l'aspect éminent et nécessaire de toute action morale; car Jésus-Christ est « le commencement des voies du Seigneur... le premier-né des créatures — dans l'ordre de la finalité divine. — C'est à son image que tous les hommes ont été formés [5] ». Toute notre valeur est d'être des « expressions », des « figures » du Verbe comme le furent tous les saints personnages de l'Ancien Testament [6].

La liberté, pouvoir d'arrêt.

L'ordre de la grâce est néanmoins, dans l'exécution temporelle « postérieur à l'ordre de la nature » [7] : il ne le détruit donc pas, il s'y conforme et si la grâce nous ôtait la liberté, elle anéantirait de ce fait notre mérite et la gloire même de Dieu qui « veut être aimé par raison » non par contrainte, comme Malebranche aime à le répéter. C'est pourquoi : « Les grâces de lumière et de sentiment,

1. *Ibid.*, IIe entr., p. 41, 42.
2. *Ibid.*, IIe entr., p. 44, et V^e entr., p. 133, 138.
3. *Entr. Métaph.*, XIV, 6.
4. *Nat. et Gr.*, I, II, art. XXVI et XXVII.
5. *Nat. et Gr.*, I, I, art. II.
6. *Ibid.*, I, II, art. XXVIII.
7. *Recherche*, I, 1re p., ch. III, § 2, p. 17.

qui, selon saint Augustin, sont les moyens dont Dieu se sert pour former en nous nos bons mouvements et nous faire consentir au bien, nous laissent le pouvoir de suspendre notre consentement, de délibérer, de choisir, afin que n'étant point déterminés d'une manière invincible, nous ayons quelque part aux bonnes œuvres qu'il nous fait faire et que nous en méritions quelque récompense. Il dépend de nous de consentir ou de ne pas consentir aux mouvements de la grâce. Encore un coup, Dieu opère en nous jusqu'aux premiers désirs de notre conversion, *et ipsum velle credere*. Mais comment les opère-t-il? C'est que sans sa grâce nous ne pouvons les avoir... Ce n'est point que l'acte de notre consentement soit l'effet physique et immédiat de son secours, mais celui de notre volonté déterminée ou inclinée à le donner par un attrait auquel actuellement elle peut résister [1] ». La théorie de l'aspect négatif et de l'aspect positif, voilà donc le biais par où notre philosophe croit rendre à la liberté ce que ses principes avaient paru lui ôter. Réussit-il dans cette entreprise? Cette question fera l'objet de nos études sur l'action humaine d'après sa philosophie, puis sur le rôle de la Grâce dans cette action humaine, par où nous essaierons de comprendre ce qu'est chez Malebranche la notion de Mérite. Notre but était ici seulement de saisir le problème à son origine, de voir en quels termes il se posait et, par là même, de pressentir en quel sens s'orienteraient les solutions.

III. Importance du problème.

Pour apprécier mieux encore l'importance qu'a la question aux yeux du philosophe et surtout combien son affirmation du libre arbitre fait réellement partie de sa philosophie autant que de sa foi religieuse, rappelons quel rôle capital Malebranche fait jouer à la liberté dans la vie intellectuelle et morale de l'homme.

La part du libre arbitre dans le jugement.

C'est en effet notre liberté qui fait ou refuse le consentement à la vérité dans tous les cas où l'évidence n'est pas contraignante. Et comme l'erreur n'est jamais qu'un consentement intéressé ou précipité, la volonté est responsable de tout faux jugement. « Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur... ce

1. *Lettre contre le troisième livre des « Réflex. théol. et phil. ».*

n'est point l'union qu'il a avec Dieu qui le trompe, ce n'est pas même, en un sens, celle qu'il a avec son corps... c'est qu'il *veut* se reposer avant d'être arrivé au lieu où la vérité repose [1] ». Comme la *Recherche de la Vérité* est consacrée pour les trois quarts au moins de ses pages, à démasquer les erreurs, comme le *Traité de Morale* décèle en toute erreur un péché et réciproquement, à l'origine de tout péché, une erreur, on voit qu'au fond la vie entière est suspendue, selon Malebranche, à l'usage que nous faisons de notre libre arbitre.

D'ailleurs, la contre-épreuve est offerte, car si tout péché vient d'un abus de liberté, toute vertu, comme toute rectitude intellectuelle, ne sont — au fond — qu'un amour « *libre*, habituel et dominant de l'ordre immuable [2] ». Tel est, aux yeux de Malebranche, le principe essentiel de la morale : principe absolument pur, dégagé de toute influence sensible, de toute équivoque et que Bouillier a rapproché, pour la rigueur de sa méthode et la précision de ses vues, du principe de la morale kantienne. « Pour la morale, conclut-il, l'école cartésienne tout entière n'a rien produit qui puisse être égalé au traité de Malebranche, et c'est à lui qu'appartient en France l'honneur d'avoir comblé cette importante lacune de la philosophie de Descartes [3] ».

Il y a donc chez Malebranche une véritable théorie de la liberté qu'il faut d'abord étudier pour pouvoir comprendre l'action de la grâce et la nature du mérite humain.

1. *Treizième Éclaircis. sur la Recher.*, GEN., p. 343; v. des commentaires de textes analogues dans BOUILLIER, *op. cit.*, p. 88, t. II et BLAMPIGNON, *op. cit.*, p. 103; c'est nous qui soulignons « veut ».
2. *Tr. de Mor.*, GEN., p. 400 à 404, tout le C. i.; c'est nous qui soulignons « libre ».
3. *Hist. de la philos. cartésienne*, t. II, p. 68. De fait, plus d'un paragraphe du *Traité de Morale* ou des *Conversations Chrétiennes* sur l' « Amour libre, habituel et dominant de l'ordre immuable » rappelle les pages célèbres des *Fondements de la Métaphysique des mœurs* ou de la *Raison pratique :* « Devoir, mot sublime et grand, toi qui ne renfermes en toi rien d'agréable et de séduisant... ».

CHAPITRE III

LE RÔLE DE L'ENTENDEMENT DANS L'ACTION HUMAINE

I. L'entendement.

Affirmer l'importance de la volonté, ce n'est pas dire qu'elle agit seule. Pour connaître le mécanisme de nos actes libres, il faut envisager en détail la double activité de l'entendement ou faculté de connaître et de la volonté ou faculté de choisir. Car, pour qu'un choix soit humain, il le faut raisonnable, éclairé, comme Malebranche le répète à satiété. Bien mieux, sa psychologie, comme nous allons le voir, est nettement intellectualiste et donne à l'entendement une importance tout à fait singulière. D'où l'utilité de ce chapitre qui essaiera premièrement de souligner l'importance de l'entendement par la considération de sa nature (valeur de l'entendement pur par opposition à la connaissance sensible) et de son objet : le vrai et le bien. L'esprit ainsi connu, l'on verra que la grande vertu de l'homme c'est la contemplation : précieuse par son rôle comme par sa rareté, difficile parce que les causes d'erreurs foisonnent. Possible, cependant, pour qui sait mettre sagement sa volonté au service de l'esprit en utilisant le mécanisme et les lois psychologiques de l'attention; c'est par l'attention, en effet, que s'institue la coopération assez mystérieuse entre l'entendement et la volonté dans l'acte humain.

1. Sa nature.

Précisons-le dès l'abord, cette expression : l'activité de l'entendement, n'est qu'une manière ordinaire de parler, mais ne correspondrait pas tout à fait aux conceptions de Malebranche. « Car l'entendement est — à ses yeux — une faculté de l'âme purement passive et l'activité ne se trouve que dans la volonté. Ses désirs même ne sont point les causes véritables des idées, ils ne sont que les causes

occasionnelles ou naturelles de leur présence, en conséquence des lois générales de l'union de notre âme avec la raison universelle [1] ». Divers passages de la *Recherche*, qui est la principale étude de notre philosophe sur les facultés de connaissance, reviennent sur cette pensée pour l'expliquer, en tirer des conséquences. L'entendement, en effet, n'est pas une sorte d'organe doué de croissance indéfinie; c'est, comme diraient les modernes, un appareil enregistreur, une « capacité fixe », dit Malebranche, dont on peut seulement faire un usage plus ou moins heureux : « la pensée est à l'âme ce que l'étendue est au corps », un donné invariable. « Il ne faut pas s'imaginer, lisons-nous dans le sixième livre sur la Méthode, que l'on puisse jamais augmenter véritablement la capacité et l'étendue de son esprit. L'âme de l'homme est pour ainsi dire une quantité déterminée ou une portion de pensée — expression très curieuse et caractéristique — qui a des bornes qu'elle ne peut passer; l'âme ne peut devenir plus grande ni plus étendue qu'elle est; elle ne s'enfle et ne s'étend pas... enfin il me paraît qu'elle n'aperçoit jamais davantage en un temps qu'en un autre [2] ». Et plus loin, représentant comme Descartes l'importance de la méthode pour féconder le travail de l'esprit, il prend soin de répéter : « on ne peut donc augmenter l'étendue et la capacité de l'esprit, en l'enflant pour ainsi dire et en lui donnant plus de réalité qu'il n'en a naturellement, mais seulement en le ménageant avec adresse [3] ».

La méthode peut toutefois conférer à l'esprit des aptitudes nouvelles par un meilleur usage de ses moyens naturels, « par ce que l'esprit peut pénétrer bien plus avant et s'étendre à beaucoup plus de choses lorsque sa capacité est bien ménagée [4] ». C'est ainsi, explique le philosophe, que la géométrie et l'algèbre appliquent les pouvoirs de l'esprit à des recherches compliquées auxquelles il paraissait inapte; dans le travail intellectuel, elles substituent des signes connus aux idées absorbantes qui immobiliseraient à elles seules l'esprit. De la sorte, le chercheur « peut apercevoir tout d'une vue ce qu'il ne lui serait pas possible de voir autrement [5] », se livrer par exemple à l'étude des courbes, de la quatrième dimension, de l'analyse mathématique. Sans développer ici ces considérations de méthodologie, si importantes pour toute philosophie cartésienne et

1. *Recherche*, l. III, II, ch. VII, § 1, p. 261.
2. *Recherche*, l. VI, I, ch. V, p. 481.
3. *Ibid.*, p. 484. Cette conception de la Méthode et de son rôle par rapport à l'entendement est exactement celle de Descartes, Gilson, *Discours de la Méthode*, p. 92-93.
4 et 5. *Ibid.*, III, I, ch. III, § 3, p. 230.

qui font l'objet du sixième livre entier de la *Recherche* [1], retenons cette conclusion capitale que pour Malebranche l'esprit est à la fois une « quantité fixe », mais aussi, pour qui sait l'utiliser, une capacité pratiquement illimitée à qui rien n'échappe : ce qui ouvre déjà au progrès moral et au problème du mérite d'intéressantes perspectives.

Quelle opposition entre la puissante vue de l'esprit et l'étroitesse de notre activité matérielle! Tout ce qui vient des sens, tout ce qui a lieu dans le domaine sensible est étriqué et menteur. Comme nous le lisions dans le premier livre de la *Recherche*, le monde sensible n'est qu'apparence et que tromperie, l'instinct que « jeu de machines », les plaisirs sensibles corruption de l'âme. Notre esprit lié au corps par un paradoxal dessein du Créateur est comme perdu, ou plutôt noyé, dans ce monde matériel. Peut-il rien savoir au vrai dans ce milieu anormal où tout lui est ennemi? Rien de plus caractéristique à cet égard que le prélude des *Entretiens sur la Métaphysique*, ce luxe de précautions et de malédictions contre le monde dit réel où les ténèbres sont aussi dangereuses que la lumière et dont le mieux qu'on puisse attendre est de se faire oublier : « Que tout soit dans un parfait silence! — Car — j'appréhende extrêmement de prendre pour des réponses immédiates de la vérité... ces principes obscurs qui doivent leur naissance aux lois de l'union de l'âme et du corps... Ce monde que vous habitez n'est point tel que vous le croyez, que vous le voyez ou que vous le sentez... Vos sens vous séduisent infiniment plus que vous ne pouvez vous l'imaginer : il n'y a nulle exactitude, nulle vérité dans leur déposition [2] ». Cela va si loin que c'est proprement folie, selon Malebranche, de se fier aux sens. Au fond, ceux que les hommes appellent fous, pourquoi le sont-ils? Parce qu'ils éprouvent un désordre dans leurs sensations? Non, car s'ils critiquaient et jugeaient ces sensations, ils seraient normaux. « S'ils disaient seulement qu'ils se sentent, ou qu'ils se voient semblables à un coq, ils ne se tromperaient point. Ils se trompent uniquement en ce qu'ils croient que leur corps est semblable à celui qu'ils sentent... l'erreur n'est point précisément dans le sentiment qu'ils ont, mais dans le jugement qu'ils forment [3] ». Fou qui estime trop la connaissance sensible et lui fait confiance. On ne peut pas dire, pour trouver quelque ferme appui dans ce monde de la matière, que « le sens commun » suffise à contrôler et justifier

1. Plus spécialement la première partie : voir le ch. IV sur la géométrie avec applications à la mécanique et à la physique.
2. *Entret. Métaph.*, I, éd. Fontana, 1922, t. I, p. 24 ss.
3. *Sixième Éclaircis. Recherche*, p. 303, Gen.

le témoignage des sens, car on ne sait pas ce qu'est ce sens commun et la « glande pinéale » où il est sensé siéger : « peut-être que je n'ai pas même cette partie dont on parle tant et que l'on connaît si peu. Du moins je ne la sens pas en moi... je ne connais ni la figure ni les mouvements de cette glande, et cependant on assure que je ne puis apprendre que par son moyen la figure et les mouvements de mon corps et de ceux qui m'environnent [1] ».

Voilà sur quels fondements s'appuie la vie des hommes dans ce monde sensible où ils croient déployer leur principale activité! D'après notre philosophe qui se sépare ici de Descartes, on pourrait mettre en doute jusqu'à l'existence du monde matériel, n'était la révélation surnaturelle. « Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent, je l'accorde à M. Descartes; mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence, il nous y incline seulement par impression. Or nous ne devons suivre, dans nos jugements libres, que la lumière et l'évidence [2] ». La conclusion qui s'impose, c'est que notre esprit seul nous est solidement connu et présente un monde stable où nous puissions agir. Aussi pour Malebranche, plus encore que pour Pascal, toute la dignité de l'homme consiste uniquement dans la pensée. La contemplation, voilà le but et proprement le tout de l'homme : c'est la raison pour laquelle ce penseur, si sévère à tous les arts et à toutes les connaissances sensibles qu'il proscrit ou ravale le plus possible, prend la défense des sciences abstraites, y compris celles qui paraissent « peu utiles pour le salut », dès lors qu'elles perfectionnent l'esprit pur; par cela seul, en effet, elles aident l'homme selon sa plus haute, sa véritable finalité, elles le rapprochent de Dieu, elles sont indirectement liées à la religion elle-même [3].

2. Son objet.

L'entendement, disons-nous, est le tout de l'homme. De fait, il atteint tout ce qui a intérêt pour nous : le bien ou « le rapport de convenance » des objets avec nous, le vrai ou « le rapport d'égalité ou de ressemblance qui se trouve entre deux ou plusieurs choses [4] ». Or, dans la vie morale « c'est principalement la connaissance et l'amour des rapports de perfection ou des vérités pratiques qui

1. *Sixième Éclaircis. Recherche*, p. 303, Gen.
2. *Ibid.*, p. 305.
3. *Septième Conv. Chrét.*, p. 195, Bridet.
4. *Recherche*, III, ii, ch. x, p. 270.

fait notre perfection [1] », comme dans la vie intellectuelle ou plutôt dans la vie tout court, au sens le plus compréhensif du mot « toute l'action et toute l'attention de l'esprit aux objets n'est que pour tâcher d'en découvrir les rapports [2] ». Précisant, à ce dernier égard, comment toutes les vérités ne sont que des rapports, il expliquera dans le livre sur la *Méthode :* « il y a des rapports de plusieurs espèces... mais on peut les réduire à deux, savoir, à des rapports de grandeur et à des rapports de qualité; en appelant rapports de grandeur tous ceux qui sont entre les choses considérées comme capables du plus et du moins, et rapports de qualité, tous les autres [3] ». L'arithmétique et l'algèbre décèleront les premiers, la philosophie (et notamment la morale), les derniers. On voit comment se manifeste de plus en plus nettement avec la noblesse de l'entendement, l'importance de son rôle dans notre vie morale.

Explications sur la vision en Dieu.

Or non seulement l'étendue du domaine intellectuel est incomparable par rapport à celle du monde sensible, mais la manière même dont l'esprit saisit son objet révèle sa souveraine grandeur : il appréhende, en effet, directement Dieu; tout le reste, indirectement, en Dieu. De son âme propre et de tout le monde sensible il n'a que notions confuses ou « impressions ». « L'Être infini » lui, s'impose à l'esprit dès le début de sa pensée. Il est toujours présent à l'entendement, d'une présence « claire, intime, nécessaire ».

Bien plus, dans toutes ses opérations, « il est impossible que l'esprit se défasse de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu ». Même quand, s'arrêtant à quelque objet particulier, l'entendement paraît s'éloigner de l'être infini et de ses perfections, il le fait « de telle manière qu'il ne les perd point entièrement de vue et qu'il est presque toujours en état de les aller chercher et de s'en approcher [4] ». Tous les hommes saisissent l'infini et cherchent à l'appréhender plus sûrement : « ils courront sans cesse après les choses qu'ils n'auront point encore considérées dans l'espérance d'y trouver ce qu'ils cherchent, et, leurs esprits ne pouvant se satisfaire entièrement que par la vue de celui pour qui ils sont faits, ils seront toujours dans l'inquiétude

1. *Traité de Mor.*, I, ch. I, § 19.
2. *Recherche*, III, II, X, p. 279.
3. *Recherche*, VI, I, p. 485 sq.; VI, II, VII, 553-554. Comparer : *Tr. Mor.*, I, I, § 6 et 7; 4e médit., § 7 et 8.
4. *Ibid.*, III, II, VIII, § 1, p. 266.

et dans l'agitation, jusqu'à ce qu'il leur paraisse dans sa gloire [1] ». Il est clair pour notre penseur que Dieu et Dieu seul doit se manifester directement à nous sans l'entremise d'une créature, fût-elle une idée : « On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel puisse être aperçu par une idée... par un être particulier [2] ».

« Pour les êtres particuliers — au contraire — il n'est pas difficile de concevoir qu'ils puissent être représentés par l'Être infini qui les renferme dans sa substance très efficace et par conséquent très intelligible [3] ». D'où la vision en Dieu, telle que nous en avons donné plus haut les principes. Vision de quoi? Des idées ou notions claires et abstraites des choses : idées des corps et de leurs propriétés [4], des « vérités abstraites et générales » qui ont quelque chose d'infini [5], et notamment connaissance privilégiée de ces « lois éternelles » ou « ordre immuable » : lui, nous le percevons à la fois en lui-même et aussi en tant qu'il s'impose comme « loi indispensable » à nos volontés. Connaissance privilégiée, disions-nous : elle est, en effet, le résultat non seulement de notre contemplation intellectuelle, mais d'une activité divine qui nous pousse à reconnaître ces lois comme obligatoires pour amener notre volonté à devenir conforme à celle de Dieu [6].

Nous aurons à revenir sur ces pensées à propos du mérite. Déjà

1. *Recherche*, IV, III, I, p. 306. Dans sa gloire, dit Malebranche, car il est évident pour lui que l'infini, c'est Dieu : aussi prétend-il, en bon cartésien, montrer « de simple vue » avant tout raisonnement, l'existence et la véracité de Dieu : « on voit qu'il y a un Dieu dès que l'on voit l'infini; parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, et qu'il n'y a rien que l'infini qui puisse nous donner l'idée que nous avons d'un être infini... Le néant n'est pas visible; d'où il suit que si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit. On voit aussi que Dieu n'est point trompeur, parce que, sachant qu'il est infiniment parfait et que l'infini ne peut manquer d'aucune perfection, on voit clairement qu'il ne veut pas nous séduire, et même qu'il ne le peut pas » *(Recherche*, VI, II, VI, p. 545). Et notre philosophe de répéter : « toutes ces vérités se voient de simple vue par des esprits attentifs ».

2. *Recherche*, III, II, VII, II, p. 262.

3. *Recherche*, loc. cit.

4. C'est par là que les corps, connus par sensation de façon confuse et douteuse, deviennent pour l'esprit des réalités fermes et précises, « car lorsqu'on voit les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une manière très parfaite, et elles seraient infiniment parfaites si l'esprit... était infini ». *Recherche*' III, II, VII, III, p. 262-3.

5. « Il ne faut point — en effet — juger de la grandeur des idées par les modifications qu'elles produisent en nous, mais par la réalité qu'on découvre en elles... nos idées sont bien différentes des perceptions que nous en avons. — Donc — pour savoir que ce qu'on voit est infini, il suffit que l'infini affecte l'âme, quelque légère que soit l'impression qu'il fait en elle » *(Réponse à M. Régis*, ch. II, § 10, GEN., p. 281 et 286).

6. *Recherche*, III, II, VI, p. 259.

pouvons-nous saisir au vif que l'entendement pur va participer au mérite presque aussi directement que la volonté, puisqu'il a besoin comme elle d'être élevé et soutenu par Dieu : le mérite, d'après ce que nous pouvons entrevoir dès maintenant, sera le résultat d'une coopération de l'esprit, du libre arbitre et de Dieu. Quant à notre âme, elle n'est saisie que par la « conscience » ou « sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes » et sans doute il serait ridicule de mettre en question l'évidence de son existence, renouvelée à chaque acte de pensée, puisque ce qui n'est pas ne peut agir ni être perçu [1]. Cependant, cette notion de l'âme, tout en étant plus distincte (expérience détaillée : « il n'y a rien qu'on connaisse mieux que l'âme ») reste moins claire que les idées [2]. Tant il est vrai que tout ce qui est du domaine empirique, tout ce qui ressemble au sensible, ne fût-ce que par son mode de connaissance, est inférieur à l'intelligible pur. Aussi qualifiera-t-on de « conjectures » tout ce que l'on sait des autres esprits par analogie avec le nôtre; ce sont connaissances vagues, trompeuses dès que le « sentiment » ou le corps y ont quelque part [3]. L'esprit pur est seul capable du vrai et du bien, seul il a les connaissances parfaites : en Dieu.

II. La vertu de contemplation.

On comprend maintenant quelle place prépondérante et presque unique occupe dans la morale de Malebranche la contemplation...

1. Son prix.

Nous allions écrire : la vertu de contemplation; et de fait, la vertu précieuse entre toutes n'est-elle pas, d'après lui, la rectitude intellectuelle, l'usage correct de l'entendement? Rappelons-nous ce que nous disions, en finissant le deuxième chapitre, de la place tenue par le souci de la vérité et la fuite de l'erreur dans l'œuvre de Malebranche : sans parler de la *Recherche de la Vérité* dont le titre dit assez le dessein, le premier chapitre du *Traité de Morale* est une profession de foi sur la valeur primordiale de la contempla-

1. « Toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables, car il n'y a rien de plus évident que ce qui pense actuellement est actuellement quelque chose (*Recherche*, VI, II, VI, p. 543).
2. *Recherche*, III, II, VII, tout le § 4.
3. *Ibid.*, § 5. « Je me trompe presque toujours si je juge des autres par moi-même ». Affirmation répétée deux fois en quatre lignes, p. 265.

tion : « La raison qui éclaire l'homme est le Verbe, y est-il écrit à la première ligne. Ainsi, par le moyen de la raison, j'ai ou je puis avoir quelque société avec Dieu ». De plus, si « l'homme est capable de connaître le vrai bien, de l'aimer, d'en jouir, il dépend beaucoup de lui de connaître le bien... et il ne dépend nullement de lui d'en jouir [1] ». « Voici donc le principal de nos devoirs; celui pour lequel Dieu nous a créés : « Nous sommes raisonnables; notre vertu, notre perfection, c'est d'aimer la raison [2] », le seul bien qui dépende de nos efforts.

2. Sa rareté.

Hélas! rien n'est plus rare chez les hommes que la découverte du vrai : ne nous laissons pas séduire : « Toutes les fois qu'on se récrie, qu'on pâlit d'admiration et comme surpris des choses que l'on entend, ce n'est pas une bonne preuve que celui qui parle dit des merveilles, mais plutôt qu'il parle à des hommes flatteurs, qu'il a des amis ou peut-être des ennemis qui se divertissent de lui. C'est qu'il parle d'une manière engageante, qu'il est riche et puissant; ou, si l'on veut, c'est une assez bonne preuve que ce qu'il dit est appuyé sur les notions des sens confuses et obscures, mais fort touchantes et fort agréables, ou qu'il a quelque feu d'imagination, puisque les louanges se donnent à l'amitié, aux richesses, aux dignités, aux vraisemblances et très rarement à la vérité [3] ». Déclaration bien pessimiste, mais qui va se justifier par la vue des obstacles rencontrés dans la recherche du vrai (donc du bien) et qui, à son tour, justifiera un appel à la volonté et à l'effort méritoire de l'homme pour constituer sa vie morale.

3. Ses difficultés.

Vertu difficile, en effet, que celle d'une véritable contemplation. Non pas que l'esprit doive cesser d'être passif; « il y a un bien de la raison, mais elle ne se comporte pas devant lui comme un désir

1. *Tr. de Mor.*, I, I, XVIII, p. 402, Gen.
2. *Ibid.*, § 19. Comparer à *Recherche*, V, V, p. 403 entière et p. 406, 407, 422. Quand Malebranche traitera spécialement de *l'Amour de Dieu*, il commencera par rappeler son grand principe : « La perfection de notre nature consiste donc à consulter la Raison et à la suivre ». Dieu lui-même nous en donne le précepte et l'exemple : « Dieu veut certainement cette perfection de notre être, il veut que nous la voulions. Il le veut, dis-je, non d'une volonté purement arbitraire, mais par l'amour invincible qu'il a pour l'ordre immuable ». (*Tr. de l'Amour de Dieu*, p. 78, éd. D. Roustan.) Idées analogues reprises fréquemment au cours de l'ouvrage, par exemple presque dans les mêmes termes, p. 97.
3. *Recherche*, IV, XIII, § 2, p. 371.

qui cherche satisfaction : la volonté tend vers son bien, la raison attend son bien... Contempler, tel est le seul mot qui qualifie parfaitement l'attitude de la raison [1] ». Mais il faudra, les pages qui précèdent le prouvent, un immense labeur de purification, une profonde ascèse de l'âme pour que l'esprit puisse rester en contact avec son bien au milieu du flux des impuretés sensibles. C'est à l'attention d'assurer à l'esprit, et par lui à tout l'homme, ce contact avec l'ordre immuable. Or, Dieu, les Anges et les Saints du ciel ne se trompent pas parce qu'ils « ne jugent que de ce qu'ils voient, mais l'homme, tel que je m'éprouve, se trompe souvent, parce que le travail de l'attention le fatigue extrêmement, et quoique son application soit forte et pénible, il ne voit d'ordinaire que confusément les objets. Ainsi, l'homme fatigué et peu éclairé se repose dans la vraisemblance, content pour quelque temps du faux bien dont il jouit; et parce qu'il s'en dégoûte bientôt, il recommence ses recherches, jusqu'à ce que lassé et séduit de nouveau, il prenne quelque repos, pour recommencer froidement ses recherches difficiles [2] »; et un peu plus loin, insistant sur la difficulté de méditer, de ne pas céder aux vraisemblances trompeuses pour s'y arrêter quand un « bien se découvre à l'âme et l'attire », Malebranche fait cette remarque : « il n'y a pas de plus grand travail que d'être ferme dans les courants [3] ». D'où viennent ces courants entraînant vers l'erreur? D'une double source : les uns découlent de la nature même de la faculté de juger, les autres de défauts plus particuliers imputables à la personne qui juge.

Faiblesse de l'esprit. — La « source générale » de toute erreur c'est que « nos jugements ont plus d'étendue que nos perceptions [4] ». Facilement ils prononcent en faisant abstraction de tout ce qu'ils ignorent, parce que « le néant n'ayant point d'idées qui le représente, l'esprit est porté à croire que les choses dont il n'a point d'idées n'existent pas ». L'esprit est persuadé qu'il a, dès qu'il le souhaite, « les idées de tout ce qui existe et qu'il peut ainsi tout connaître sans effort, ce qui est absolument faux.

De plus, les choses ayant une infinité de rapports, l'esprit très limité en néglige, dans sa hâte de juger, une bonne part. D'une manière générale aussi les différences entre les choses sont difficiles à retenir parce que chacune est représentée par une idée particulière, au lieu que les ressemblances s'agglutinent, se ramènent à

1. H. Gouhier, *La Phil. de Malebranche*, III, iv, p. 320.
2. *Tr. de Morale*, I, i, xi.
3. *Tr. de Morale*, I, VI, vi, et sq.
4. *Recherche*, III, ii, ix, § 1, p. 274.

une seule notion facile à rappeler [1]. D'où la propension des hommes aux jugements rapides et superficiels, confus, donc erronés : les chapitres x et xi du livre sur l'*Esprit pur* donnent des exemples mémorables de ces grandes erreurs paresseuses, philosophiques et scientifiques.

Envahissement du sensible. — Ce qui est pire, et qui nécessite une vigoureuse réaction de la volonté, c'est l'envahissement du sensible. Le plaisir, se glissant par une série de moyens particuliers, sensations, imagination, mémoire, raisonnement, nous impose des foules d'illusions que nous ne voulons pas critiquer parce qu'il nous en coûterait. Chez la plupart des hommes, par goût personnel comme par intérêt, les sens priment tout ; dans la société, les « notions sensibles sont plus propres pour les conversations ordinaires et pour se conserver l'estime des hommes que les idées pures et abstraites de l'esprit qui servent à découvrir la vérité »; et chez chacun en particulier, « la forte inclination que nous avons pour les divertissements, les plaisirs, et généralement pour tout ce qui touche nos sens, nous jette dans un très grand nombre d'erreurs, parce que les capacités de notre esprit étant bornées, cette inclination nous détourne sans cesse de l'attention aux idées claires et distinctes de l'entendement pur, propres à découvrir la vérité, pour nous appliquer aux idées fausses, obscures et trompeuses de nos sens [2] ».

Illusions et mensonges des sens.

Le principe que l'esprit partagé par le plaisir échappe à la vérité et à Dieu est répandu çà et là dans toute l'œuvre de Malebranche : « l'inclination que nous avons pour le plaisir ne nous unit point à Dieu, au contraire, elle nous en détache et nous en éloigne sans cesse. Car cette inclination nous porte continuellement à considérer les choses par leurs idées sensibles... nous éloigne sans cesse de la vérité, pour nous jeter dans l'erreur [3] ». Sans répéter ici les passages toujours cités sur la piqûre d'épingle suffisant à distraire du travail intellectuel, renvoyons à cette subtile dissertation de la *Recherche* sur l'idée d' « épine » perçue comme plus absorbante que l'idée de « campagne », plus absorbante elle-même que celle de l' « étendue infinie », alors que le rapport des grandeurs réelles est exactement inverse [4]. Cette loi des proportions renversées joue si bien que nous

1. *Recherche*, III, II, x, p. 279.
2. *Recherche*, IV, xi, ii, p. 358.
3. *Recherche*, IV, xi, i, p. 345.
4. *Ibid.*, IV, xi, § 2, p. 355. Comparer au Liv. II, ii, viii, § 1, p. 170, Liv. III, i, iv, § 3, p. 234, et *ibid.*, § 5, p. 236. *Tr. de Mor.*, I, v, § 8, etc.

sommes aveugles dans l'exacte mesure où nous sommes émus [1]. C'est que, lisons-nous dans la *Réponse à M. Régis*, « il y a presque toujours plus de perception, ou ce qui est la même chose, la capacité que l'âme a de penser est plus partagée par les petites idées que par les grandes [2] ».

Parlant des plaisirs sensibles « nous devons en user, dit le philosophe, avec crainte et avec une espèce d'horreur; car sans la grâce de Jésus-Christ, ce qui donne la vie au corps donne la mort à l'âme [3] ». Cela parce que la connaissance sensible a pour but de renseigner sur le bien et le mal du corps, comme la connaissance claire et évidente renseigne sur le bien et le mal de l'esprit [4]. « Le corps ne parle que pour le corps », c'est un axiome maintes fois répété [5]. Or, comme l'esprit mis en face des biens matériels les mépriserait au point de refuser au corps l'indispensable, s'il les voyait sous leur jour véritable, la connaissance sensible est douée d'une espèce d'artifice qui s'impose à l'esprit et le trompe sur la vraie valeur des choses [6]. Bref, la connaissance sensible non seulement néglige, mais repousse la vérité; c'est ce que répète le premier livre de la *Recherche* [7]. D'où la règle de « ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps [8] » et l'entreprise de prendre à partie le sens de la vue pour infirmer par là le témoignage de tous les autres [9]. Ces principes, Malebranche n'hésitera pas à les appliquer même aux enfants, prescrivant de leur « dire sans cesse que leurs sens les séduisent et de s'en servir devant eux comme de faux témoins [10] ».

1. *Recherche*, IV, XI, § 1, p. 345.
2. *R. à M. R.*, ch. II, § 10, GEN., p. 281.
3. *Conv. chr.*, VIIIe entret., p. 211, éd. BRIDET.
4. *Recherche*, I, V, § 1, p. 23. *Nat. et Gr.*, II, I, V, 316 GEN., etc.
5. *Tr. de Mor.*, II, VII, § 9, ch. XII, § 13.
6. *Traité de Mor.*, I, XI, §§ 9, 10, 11; *Recherche*, III, I, I, § 2, p. 220, où il ajoute que cet artifice s'effacera seulement quand, devenus immortels, nous n'aurons plus besoin de nos sens.
7. Par exemple, ch. VI, § 1, pp. 27 et 33; ch. IX, § 9, p. 53; ch. XX, § 1, p. 92. (Conclusion du livre); rapprocher des *Convers. chrét.*, II, p. 24, 5e éd. BRIDET.
8. *Recherche*, l. I, ch. V, § 3, p. 27.
9. « La vue est le premier, le plus noble et le plus étendu de tous les sens; de sorte que, s'ils nous étaient donnés pour découvrir la vérité, elle y aurait seule plus de part que tous les autres ensemble. Ainsi il suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison pour nous détromper et pour nous porter à une défiance générale de tous nos sens. » *Recherche*, liv. I, ch. VI, p. 27.
10. *Tr. de Mor.*, IIe part., ch. X, § 10.

Folies de l'imagination et des passions.

De faux témoins, voilà bien le nom qui convient aux sens et à tout ce qui en dérive : imagination, mémoire, passions. Il y aurait à glaner les pièces d'un véritable procès de « l'imagination », des « inclinations », des « passions », non seulement dans les livres de la *Recherche* ou les chapitres XII et XIII du *Traité de Morale* qui leur sont spécialement consacrés, mais dans toute l'œuvre de Malebranche [1]. De quelles erreurs « les vraisemblances » ne sont-elles pas l'origine? Rétrécissement et absorption de l'esprit et par là « mille désordres et corruptions » du cœur, envahissement de toutes les vanités : « modes », « langue », « bon air », « belles manières »; sympathies mensongères [2], toutes basées sur l'intérêt, pertes de temps et déformation pour les enfants dont on cultive trop tôt la mémoire, car « c'est toujours le corps qui parle par l'imagination — tout comme par les sens — et lorsque le corps parle... il faut que la raison se taise ou soit négligée [3] »; diversité des opinions envers les hommes [4], esclavages intellectuels dans le psittacisme des disciples, le pédantisme des critiques ou l'obstination des maîtres fascinés par leurs propres mirages [5]; inquiétude des gens d'affaires

1. Par exemple, *Conv. chrét.*, Septième Entret., éd. BRIDET, p. 180 : « Toutes les passions se justifient naturellement... etc. »; de même sur l'imagination, *Premier Entret. métaph.* (FONTANA, v. I, p. 24-25) : « L'imagination est une folle qui se plaît à la folie », etc. On voudrait pouvoir citer intégralement le joli texte ironique et amer sur la folie des grandeurs : « Tout le monde sait bien... Ils s'imaginent sottement qu'ils sont de grands hommes parce qu'ils ont de grandes maisons ». (*Recherche*, IV, XI, § 2, p. 346); à rapprocher des plus incisifs paragraphes des *Biens de Fortune*, ou du : « il croit grandir avec son train qu'il augmente »... de Bossuet. L'indignation se fait plus grave et plus tranchante quand on traite de morale *ex professo* : « c'est une vérité certaine que la différence des conditions est une suite nécessaire du péché... — Cependant — comme l'injustice de nos ancêtres est ensevelie dans l'oubli, l'éclat de la qualité qui brille aux sens nous éblouit... mais un philosophe chrétien regarde sans s'ébranler la magnificence... et persuadé qu'il est que ce qui nous appartient n'est pas nous et que la grandeur de l'âme ne peut subsister avec l'injustice et l'abus de la puissance, il ne trouve rien de plus difforme qu'une âme basse et méprisable logée dans un bâtiment élevé » *(Tr. de Mor.*, II, XI, § 1 et 2). Puis on retrouverait la verve légère, presque enjouée à force de finesse et d'inlassable vivacité, dans la satire du Bel Esprit au chapitre XII : « le bel esprit est un homme d'honneur... Est-ce un crime, dira-t-il, que d'avoir de l'esprit »?... etc. *Tr. de Mor.*, ch. XII, 1re p., § 15-23.

2. *Recherche*, Liv. I, ch. XVIII, § 1, p. 87; Liv. II, IIe p., ch. I, § 1; p. 142 et ch. III, § 2, p. 151; *Tr. de Mor.*, Ire p., ch. II, § 11, ch. VI, § 5, ch. XIII, § 8, 3°.

3. *Recherche*, liv. II, 1re p., ch. V, § 1, p. 110 et ch. VII, p. 120. *Tr. de Mor.*, 2e p., ch. X, § 13 et ch. III, § 13.

4. *Tr. de Mor.*, 1re p., ch. II, § 8, « D'où peut venir cette diversité — des opinions morales — si la raison de l'homme est toujours la même? C'est sans doute qu'on cesse de la consulter; c'est qu'on se laisse conduire à l'imagination, son ennemie ».

5. *Recherche*, liv. II, 2e p., ch. VI, p. 166, et ch. VII, § 2, p. 169. Tous les commentateurs de Malebranche ont remarqué l'âpreté avec laquelle il raille l'étude des

et scrupules des dévots [1]... on n'en finirait pas si l'on voulait relever tous ses méfaits.

La conclusion de tout ceci, c'est que l'imagination et les passions, comme les sens, « ne manquent jamais de répandre sur les objets qui les excitent leurs dispositions et leur malignité [2] », l'âme « demeure salie [3] » par les traces qu'elles laissent, les raisonnements qu'elles provoquent dans tous les domaines ne sont que confusion et qu'erreur parce que le monde des sens n'est que pour le corps, non pour la vérité et se révèle à qui veut s'y attacher comme une troupe de « fantômes qui se dissipent dans le moment qu'on les embrasse [4] ».

Quel effort de corrections et de refoulements pour mettre au point nos connaissances et ordonner notre vie! Quels appels à la volonté, quel mérite à acquérir!

III. L'attention.

Car enfin, si l'homme voulait donner son attention au vrai... L'attention est pour l'esprit le seul, mais aussi le grand moyen de salut. Par elle la volonté entre en jeu et le libre-arbitre voit s'ouvrir des perspectives indéfinies. « L'entendement n'agit point, il est vrai, concède Malebranche dans un texte capital du *Deuxième Éclaircissement sur la Recherche*, mais l'homme participe à la souveraine raison et lui est uni; la vérité se découvre à lui à proportion qu'il s'applique à elle et qu'il la prie ».

langues et des philosophies anciennes ou de l'astronomie et la négligence à l'égard du Cartésianisme, des sciences mathématiques, de l'anatomie : voir entre tant d'autres les pages 425-427 de la *Recherche* (liv. V, ch. VII). « On ne peut considérer sans quelque émotion... on ne peut lire sans quelque indignation... on demeurerait immobile et sans parole si l'on ne se sentait point blessé » par cette frénésie pour les anciens aux dépens des modernes; peu s'en faut que Malebranche ne range parmi les « fous » et « demi-fous » ou « visionnaires » bon nombre de penseurs admirés, y compris Aristote (*Recherche*, liv. II, 3e p., ch. II, § 3 et sq., p. 178-183 et liv. III, 1re p., ch. III, § 2, p. 230); celui-ci d'ailleurs reçoit de notre philosophe tant de qualificatifs qu'il n'avait pas besoin de ces derniers.

1. « Les plaideurs d'une grande affaire... ont souvent de vaines frayeurs ». Les scrupuleux « ne peuvent s'empêcher de préférer leur imagination à leur esprit », etc. Certains justes se croient obligés d'ajouter foi à mille naïvetés parce qu' « un certain sentiment confus les fait entrer en défiance contre ceux qui suivent la raison »; cf. tous ces exemples dans *Recherche*, IV, XII, p. 360 à 363. Il revient, dans le *Traité de Morale*, I, V, XX, sur cette pensée que de vaines craintes sensibles rendent « équivoque » même le « sentiment du reproche intérieur » ou des satisfactions intimes de la conscience.

2. *Tr. de Mor.*, I, VI, XIV. L'imagination est « maîtresse de la raison, gouvernante des passions, principe intérieur de tous les grands mouvements qui ébranlent l'âme ».

3. *Ibid.*, ch. XIII, § 8, 4° et *Conv. chrét.*, septième entretien, p. 181.

4. *Tr. de Mor.*, II, IV, XII, 2° et ch. VIII, § 11; comparer à *Rech.*, I, XVII, § 1 et sq., conclus. du ch. IV sur les passions et l'erreur, p. 400, 401.

1. Ses lois.

« Or le désir de l'âme est une prière naturelle qui est toujours exaucée; car c'est une loi naturelle que les idées sont d'autant plus présentes à l'esprit que la volonté les désire avec plus d'ardeur. Ainsi pourvu que la capacité que nous avons de penser, ou notre entendement ne soit point rempli des sentiments confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps, nous ne souhaitons jamais de penser à quelque objet que l'idée de cet objet ne soit aussitôt présente, etc., comme l'expérience même nous l'apprend; cette idée est d'autant plus présente et plus claire que notre attention est plus vive, et que les sentiments confus que nous recevons par le corps sont plus faibles et moins sensibles [1] ». Ces principes, souvent rappelés, serviront notamment à montrer que les justes, dans les tentations graves, ne manquent pas de lumière parce que leur volonté la désire; or, « la prière naturelle qui obtient de Dieu l'idée vive d'un objet, c'est la volonté actuelle de penser à cet objet. Car lorsque nous voulons penser à quelque chose, l'idée de cette chose se présente à notre esprit; et cette idée est d'autant plus vive que notre volonté est plus ferme [2] ».

Sans doute, d'après un texte déjà cité de la *Recherche*, l'attention soutenue est un effort pénible : « C'est souvent en vain que l' — homme — se raidit contre ce torrent du sensible qui l'entraîne, et c'est rarement qu'il s'avise d'y résister; car il y a trop de douceur à le suivre et trop de fatigue à s'y opposer [3]. Sans doute encore, quand l'attention s'appuie sur des sentiments quels qu'ils soient, elle n'est pas toujours très féconde [4]. Cependant, il ne faut mépriser pour étayer l'attention rien de ce qui fortifie la volonté, fût-ce par des sollicitations sensibles : il faut seulement l'utiliser avec sagesse. Chose remarquable, en effet, notre philosophe qui s'est montré si sévère à l'égard de toute intervention des sens ne croit tout de même pas leur puissance assez viciée pour qu'on doive l'étouffer

1. *Deuxième Éclaircis. Recherche*, de Gen., 298.
2. *Conv. chrét.*, neuvième entret., p. 229.
3. *Recherche*, III, II, IX, II, p. 275.
4. *Tr. de la Nat. et de la Gr.*, II, I, XXXII, p. 327. Gen. Et d'autre part, « si l'esprit pouvait facilement s'appliquer aux idées claires et distinctes sans être comme soutenu par quelque sentiment... nous ne trouverions pas de fort grandes difficultés dans une infinité de questions naturelles que nous regardons comme inexplicables, et nous pourrions en peu de temps nous délivrer de notre ignorance et de nos erreurs ». *Recherche*, IV, ch. II, § 5, p. 303; au ch. IX, III, 335, il fait l'application de ce principe aux « hommes considérables » qui, dit-il, « sont très peu capables d'attention « parce qu'elle est partagée par le grand nombre des idées des choses qu'ils souhaitent ».

entièrement. Nous pourrions en relevant çà et là quelques textes épars, trouver dans son œuvre les éléments d'une méthode d'éducation des facultés sensibles en vue de l'attention intellectuelle.

2. Ses auxiliaires sensibles.

Il est nettement reconnu que le plaisir, même sensible, provoque et soutient l'attention [1], qu'il est indispensable puisque la volonté ne suffit pas [2], puisque la « Vérité éternelle » nous a donné l'exemple et « s'est rendue sensible » pour se rendre accessible [3]. Le Théodore des *Conversations chrétiennes* qui est bien le même personnage que celui des *Entretiens Métaphysiques* et qui a si fort le scrupule de ne rien faire pour influencer Aristarque par son visage ou le ton de sa voix, avoue cependant qu'il fera quelque chose dans ce genre, parce que c'est indispensable : « si j'ai quelque dessein c'est celui de réveiller votre attention par quelques expressions sensibles qui vous touchent et qui vous pénètrent [4] ». C'est bien ce qu'enseigne le maître dans son livre de la *Méthode* [5] et cela nous suffit : si parcimonieusement qu'on le fasse, on introduit le secours des sens conformément aux principes rappelés plus haut que la volonté nue ne suffisant pas, elle doit s'aider de « passions » dans ses efforts. Faut-il remarquer, après Fontenelle et tant d'autres, que le sage étend singulièrement par ses propres exemples les limites étroites de cet usage de l'imagination? Attachons-nous plutôt à énumérer avec lui tout ce qu'autorise la pure théorie : nous en serons surpris. Les passions peuvent être utilement provoquées, « avec beaucoup de modération » quand c'est nécessaire, « pour tout homme du monde »; il est donc permis et même bon de penser avec attention aux objets qui, selon l'institution de la nature, sont capables d'exciter les passions « favorables à notre étude [6] »; permis d'utiliser aussi les sensations, puisqu' « elles sont les propres modifications de l'âme [7] ». L'imagination elle-même est en partie réhabilitée

1. *Nature et Gr.*, II, I, XXXI, GEN., p. 326.
2. « On a beau nous dire que nous soyons attentifs; nous ne pouvons pas l'être ou nous ne pouvons pas l'être longtemps... car lorsque la volonté qui commande est une volonté de pure raison, qui n'est point soutenue de quelque passion, cela se fait d'une manière si faible et si languissante, que nos idées ressemblent alors à des fantômes qu'on ne fait qu'entrevoir, et qui disparaissent en un moment ». *(Rech.* V, VIII, 430). Mêmes principes dans *Nat. et Gr.*, II, II, art. XXXVII et XXXVIII, GEN., 328.
3. *Recherche*, IV, I, III, p. 467.
4. *Conv. chrét.*, cinquième entret., p. 125.
5. *Ibid.*, IV, I, III, p. 466.
6. *Recherche*, VI, I, III, p. 465.
7. *Ibid.*, VI, I, III, p. 466.

comme auxiliaire de l'attention : il faut sans doute la régler, et voilà l'avantage de la géométrie. Cette science qui s'aide constamment de l'imagination n'est jamais cause d'erreur par elle-même (le fait est digne de remarque), mais seulement par « la fausse application qu'on en fait »; sans elle « on ne peut rien découvrir... qui soit un peu difficile; c'est une espèce de science universelle qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif ». Et pourquoi? Parce qu'elle « lui donne l'adresse de régler son imagination et d'en tirer tout le secours qu'il en peut recevoir ». L'imagination bien réglée est si précieuse qu'il faudra se garder de négliger, sous prétexte d'ascétisme, « certaines boissons, certaines viandes » qui la vivifient, et d'une façon générale « l'usage des aliments qui font beaucoup d'esprits animaux [1] ».

Voilà d'importantes exceptions aux prescriptions contre le sensible. C'est que l'attention est avec le jugement le grand moyen de découvrir la vérité et d'ordonner sa vie [2]. Il faut donc se plier d'abord à ses exigences. Quant à préciser le rôle modérateur ou directif que doit jouer ici le libre arbitre, c'est ce que nous allons faire en étudiant de plus près la volonté.

1. *Ibid.*, VI, I, IV, p. 479-481.
2. Conclusion de la *Recherche*, p. 606 : « La méthode que j'ai donnée peut, ce me semble, beaucoup servir à ceux qui veulent faire usage de leur raison, ou recevoir de Dieu les réponses qu'il donne... car je crois avoir dit les principales choses qui peuvent fortifier et conduire l'attention de l'esprit, laquelle est la prière naturelle que l'on fait au véritable maître de tous les hommes pour en recevoir quelque instruction ».

CHAPITRE IV

LE RÔLE DE LA VOLONTÉ DANS L'ACTION HUMAINE

Nous voici désormais assurés de l'éminence de notre vie intellectuelle. D'autre part, à l'origine de l'attention, comme à chaque étape importante du raisonnement, intervient ce mystérieux « vouloir » sans lequel rien ne s'opérerait, qui décide de nos actes méritoires. Qu'est donc au juste la volonté?

I. La volonté.

Elle est comme le « mouvement » du monde spirituel [1] (on se rappelle que l'entendement en est comme l'étude); elle est donc essentiellement active [2].

1. Sa nature.

C'est une « quantité invariable » en chacun de ses microcosmes que sont les individus, comme la force est invariable dans la matière cosmique prise en général [3] : encore une similitude avec l'entendement. Enfin, pour achever le parallélisme, elle a pour objet le bien en général [4] et, indirectement, le vrai (en tant que choisi par l'attention ou le jugement) comme l'entendement a pour objet le vrai avec, indirectement, l'appréciation du bien (en tant que « convenable [5] »). D'où la définition plus détaillée que les *Éclaircissements de la Recherche* donnent de la volonté : « cette faculté n'est que l'âme

1. *Recherche*, III, I, I, I, p. 218 et IV, I, I, I, p. 292.

2. « Le Mouvement naturel et continuel de l'âme vers le bien en général ». *Rech.*, I, I, I, II, 6. *Nat. et Gr.*, III, I, I. GEN., 333.

3. « Nous ne pouvons pas être cause de l'étendue de notre volonté ». *Premier Éclaircis. Rech.*, GEN., 293.

4. *Rech.*, IV, ch. I, et ch. II, p. 295. Cette inclination au « bien en général » se diversifie selon les « dispositions » par rapport au bien perçu : Joie du bien possédé, désir du bien possible, tristesse du bien perdu; ou par rapport au mal : tristesse d'en pâtir, crainte de le subir, joie de s'en délivrer : *Rech.*, V, IX, p. 437. Au point de vue subjectif, la diversité des esprits est due à celle des inclinations. *Rech.*, IV, I, I, I, 292.

5. Sa fin véritable, son vrai mobile : gloire de Dieu. *Rech.*, IV, I, ch. I, § 2 et 3, p. 293 et l. V, ch. V, p. 401.

même en tant qu'elle aime sa perfection et son bonheur... ou que par le mouvement que Dieu lui imprime sans cesse vers le bien en général, elle est rendue capable d'aimer tout ce qui lui paraît bien [1] ».

Aimer tout ce qui paraît bon : la volonté en effet serait inopérante si, uniquement déterminée vers le bien en général qu'elle n'atteint jamais ici-bas comme tel, elle ne pouvait s'arrêter aussi à quelques-uns des biens particuliers dont l'homme a l'usage. Dieu, qui « nous pousse sans cesse vers le bien en général », nous présente aussi chaque bien singulier et « nous porte vers ce bien ». Mais il ne nous porte « point nécessairement ni invinciblement » vers un bien limité : la volonté, capable de l'infini, n'est donc jamais contrainte par le fini rencontré; elle peut s'y arrêter, ou en poursuivre un autre, elle ne s'arrête qu'à son gré, elle a toujours « du mouvement pour aller plus loin », l'homme « peut penser à d'autres biens que celui dont il jouit [2] » et cela s'appelle être libre. Je suis libre parce que j'ai le choix et que, de fait, je choisis [3] : c'est ce qu'affirmait déjà comme capital (en caractères italiques) le début de la *Recherche* : « par ce mot de volonté — je désigne — le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général; et par celui de liberté... la force qu'a l'esprit de détourner cette impres sion vers les objets qui nous plaisent et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier [4] ».

Nous sommes à la source de l'acte méritoire. Source confuse puisqu'elle est déjà, aussi originelle qu'on la puisse saisir, le confluent de l'influx divin et de l'activité de l'âme. La vraie question du mérite serait ici, dans cette rencontre du fini avec l'infini. Nous essaierons de saisir le système de Malebranche à propos de sa théorie de la grâce, (car pour notre philosophe tout concours divin est grâce), mais il faut d'abord connaître l'aspect humain, psychologique et moral, de la volonté.

2. Ses règles.

Puisque l'objet véritable de la volonté c'est le bien infini, et puisque d'autre part la volonté peut résister à toute sollicitation du fini, une saine éthique ne lui permettra de s'arrêter aux biens limités que dans la mesure où ils sont immédiatement nécessaires

1. *Deuxième Éclaircis. Rech.*, GEN., 299.
2. *Premier Éclaircis. Rech.*, p. 292, GEN. « J'ai en moi un principe de mes déterminations ».
3. *Ibid.*
4. *Recherche*, l. I, ch. I, § 2, p. 6.

comme moyen d'atteindre l'infini. Et dans le raisonnement, elle ne devra donner son assentiment qu'aux idées claires et évidentes en qui l'esprit se repose nécessairement. D'une manière générale, « l'usage que nous devons faire de notre liberté, c'est de nous en servir autant que nous le pouvons; c'est-à-dire ne consentir jamais à quoi que ce soit jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de la raison [1] ». Ce qui se traduit en deux préceptes, l'un concernant la véracité de notre esprit : « on ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison ». L'autre se rapporte à la moralité de nos actes : « on ne doit jamais aimer absolument un bien si l'on peut sans remords ne le point aimer [2] ». Les nombreuses causes d'erreurs et de désordres que nous avons vues peuvent toutes se ramener au mépris de ces normes [3] : « c'est — toujours — faute de modérer l'empressement et l'ardeur de la volonté pour les seules apparences de la vérité qu'on se trompe » [4] et que l'on pèche. L'obligation morale, la seule force qui ait prise sur la volonté, lui imposera donc essentiellement de rester elle-même, c'est-à-dire aussi libre que possible en face de quelque créature que ce soit.

II. L'activité volontaire : ses conditions.

Jusqu'où va ce « possible »? Certainement pas jusqu'au renoncement à tout plaisir.

1. Son principe : le plaisir.

Le plaisir est le principe de toute l'activité volontaire : l'inclination au « bien en général » poursuit à la fois indivisiblement « notre propre conservation et le bien-être, c'est-à-dire... les plaisirs et

1. *Recherche*, I, II, III, 11. « Faire usage de sa liberté autant qu'on le peut, c'est le précepte essentiel de la logique et de la morale » *Tr. de Mor.*, I, VI, II, et XII, etc. (fréquemment répété).

2. *Recherche*, I, II, IV, p. 12; I, III, I, 16; I, XV, III, 78; I, XX, II, 93.

3. D'où la curieuse expression du *Tr. de la Nat. et Gr.*, « être libre, c'est être capable de suspendre le jugement de son amour à l'égard des objets ».

4. *Recherche*, I, I, IV, 19 et passim dans ch. II et III. Il suffirait, pour illustrer cette affirmation, de transcrire les sous-titres de la plupart des chapitres du *Traité de Morale* (1re p.), ch. V, VI, VII, X, XI, XII, XIII; on y lirait la préoccupation obsédante de déclancher la force inhibitrice de la volonté : « il faut faire taire... suspendre... faire mourir... modérer », etc. Les textes seraient innombrables et longs sur ce sujet : *Tr. de Mor*, I, VI, XIV (Comment. du Prov. Qui credit cito levis est corde, et minorabitur); *Recherche*, I, ch. II, 5; V, ch. IV, 394, etc.

toutes les choses qui nous rendent plus heureux et plus contents, ou que nous croyons capables de cela [1] ».

Si bien que même la recherche actuelle, immédiate, des plaisirs n'est pas condamnable : elle n'est pas plus vice que vertu, elle est « nécessité vitale [2] »; car « le plaisir est toujours un bien, et la douleur toujours un mal [3] » : tout homme, de par sa nature, « veut être actuellement heureux; on ne veut jamais être malheureux [4] ». Voilà qui est net, et la pensée du maître, à cet égard, ne variera pas. Quand le P. Lamy tournera malencontreusement un paragraphe des *Conversations chrétiennes* au profit du « pur amour », un ouvrage entier paraîtra, en octobre 1697, pour protester [5]. Et dans ce *Traité de l'Amour de Dieu* se liront des déclarations telles que celle-ci : « il fallait non seulement que la beauté de cette loi — de Dieu — nous plût, mais encore que nous aimassions naturellement ce qui nous plaît... Ainsi le désir invincible de la félicité s'accorde parfaitement avec l'amour de la justice. Il nous fait vouloir ce que Dieu veut que nous voulions... il nous conduit à toute la perfection et à toute la félicité dont nous sommes capables [6] ». Et l'on peut sans immoralité comme sans désolation constater avec la *Recherche*, les *Conversations* et *Entretiens*, les divers *Traités* [7] que le plaisir seul « est efficace par rapport à la volonté ». Notre mérite ne consis-

1. *Recherche*, IV, I, IV, 295 et ch. V, § 1, 315.

2. *Tr. de Mor.*, II, XIV, III. Sur cette sorte d'eudémonisme nécessaire à tous, même aux chrétiens, le *Tr. de Mor.* a plusieurs déclarations formelles : II, XIII, XI. « Les justes eux-mêmes ne sont d'ordinaire excités à servir Dieu... que dans l'espérance d'une récompense qui flatte d'autant plus leur amour propre éclairé, qu'elle surpasse infiniment la grandeur de leurs services ».

3. *Recherche*, IV, X, I, 337; cf. p. 339 cette précision : « tout plaisir est un bien et rend actuellement heureux celui qui le goûte dans l'instant qu'il le goûte et autant qu'il le goûte; et toute douleur est un mal, et rend actuellement malheureux », etc. Textes semblables dans *Conv. chrét. Premier Entret.*, p. 9 et 21.

4. Une des pensées maîtresses du *Tr. de Mor.*, par exemple, I, V, VIII; voir *Recherche*, I, V, I, 21; *Nat. et Gr.*, II, I, XXVIII et XXIX, et 2e p., art. 33; dans l'art 28, relevons cet aveu qui exigera l'action de la grâce divine : « l'impression invincible que nous avons pour notre bonheur ne nous permet pas de nous priver toute notre vie de la douceur qu'on goûte lorsqu'on se laisse aller à ses passions ».

5. Toute une polémique s'ensuivit : *Trois Lettres au P. Lamy*, et ce curieux fragment (10 nov. 1796) qui désapprouve les concessions faites à Fénelon et Mme Guyon, par le 33e *Art. d'Issy*, cf. ROUSTAN, MALEBRANCHE : *Tr. de l'Amour de Dieu*, Introd., p. 41 et 58.

6. *Tr. de l'Amour de Dieu*, p. 91, 92. ROUST.

7. *Éclaircis. Recherche*, I, 296; IV, 300; *Conv. chr.*, huitième entr., 203; *Entret. Métaph.*, Préf. de 1696 (FONTANA); *Tr. de Mor.*, I, VIII, § 14 et 15; ch. X, § 8, *Tr. de l'Amour de Dieu*, p. 79, 81 (Résumé de la doctrine sur ce sujet). *Tr. de la Nat. et de la Gr.*, II, I, XXIX, 326; II, II, XXXIII, 327; III, I, art. V, et VI, p. 334, se bien rappeler cependant que le plaisir n'est pas un pur irrationnel : la raison est, normalement au moins, son arbitre : de deux plaisirs « le plus solide et le plus raisonnable l'emporte toujours à cause que la lumière favorise son efficacité » *Nat. et Gr.*, III, II, XXVIII.

tera pas à le chasser, mais à l'endiguer et à l'utiliser. Affirmation justifiée par ce que nous apprenions naguère sur les préliminaires nécessaires de l'attention et par ces textes du *Traité de la Nature* où l'on montre que nos désirs sont « établis causes occasionnelles de la lumière [1] ».

2. Son écueil : la concupiscence.

Cependant, prenons-y garde : c'est précisément ici que nous touchons aux limites où le pouvoir du plaisir a déjà cessé de s'exercer légitimement. Providentiellement donné comme guide sûr à l'homme, comme éveilleur de sa raison [2], il se déprave jusqu'à vouloir suppléer, voire même éclipser cette « lumière » de l'âme dont il est le serviteur naturel. Le plaisir alors a tellement changé son rôle qu'il faut changer son nom : c'est la *concupiscence.*

Le cadre de cette étude ne nous permet pas de nous appesantir sur l'explication, ingénieuse et assez complexe, des causes de cette prépondérance des sens sur l'esprit, du plaisir sur la raison, qu'est la concupiscence. Du point de vue matériel, s'inspirant de la science du temps et du *Traité de l'Homme* de Descartes, la théorie de Malebranche donne aux « traces » et aux « esprits animaux » le rôle que nous attribuerions aujourd'hui à l'innervation et aux courants nerveux... avec, pour les esprits animaux, le privilège redoutable de faire le lien entre corps et esprit, d'où l'extrême importance qu'on leur attribue dans la constitution des tempéraments, dans l'éveil, la fièvre et la contagion des passions, etc. [3].

Tout ceci soit dit sans vouloir majorer la valeur de ces hypothèses commodes sur lesquelles l'auteur laisse clairement voir ses doutes : c'est une bonne traduction symbolique des vues psychologiques qu'il veut faire apercevoir, il s'en sert donc tant que la science n'a pas mieux à lui offrir.

Beaucoup plus sérieuse est à ses yeux l'explication métaphysique

1. *Tr. de la Nat. et Gr.*, II, art. XXXVII et XXXVIII, p. 328.

2. Nos désirs sont « établis causes occasionnelles de la lumière » cf., n° 1, c'est-à-dire psychologiquement ils évoquent nos idées, provoquent le travail de l'esprit (*Nat. et Gr.*, II, 11, art. XXXVII et XXXVIII, p. 328), voir les définitions des passions dans *Recherche*, V, ch. I, p. 374-5, considérations sur l'utilité du plaisir sensible dans *Conv. chr.*, 3e ent., 93.

3. Allusions constantes et exposé fragmentaire du système dans *Recherche*, liv. II, IV et V, passim; *Tr. de Mor.*, 1re p., *Prémot. Phys.* ; en particulier voir *Rech.*, II, I, VII, § 5 et 6, p. 130-134; curieux exemples d'hérédité psycho-physiologique repris par *Conv. chr.*, IV; voir dans *Tr. de Mor.*, I, VII, § 10 et 12; ch. XI, § 14 et ch. XIII; développement sur le « coup fatal » des passions, « l'imagination salie », le « cœur pénétré et corrompu » : mécanisme des passions.

et morale. L'occasionnalisme fait que l'esprit, sans avoir à s'instruire par le sensible, connaît, éprouve et veut, à l'occasion des sensations, tout ce qu'il faut pour sa vie matérielle. D'autre part, les impressions inférieures une fois ressenties (pour que l'union de l'âme et du corps ne fût pas purement « arbitraire »), Adam les pouvait suspendre à son gré [1] : « l'ordre immuable de la justice le voulait ainsi [2] » pour que l'esprit restât souverain et sans trouble [3].

Cependant, « cette volonté de Dieu demeurant toujours la même, le péché du premier homme a renversé l'ordre de la nature parce que le premier homme ayant péché, l'ordre immuable ne demande pas qu'il domine absolument sur aucune chose. Il n'est pas juste que ce pécheur puisse suspendre en sa faveur la communication des mouvements, que la volonté de Dieu s'accommode avec la sienne, et qu'il y ait en sa faveur des exceptions dans les lois de l'union de l'âme et du corps. De sorte que l'homme est sujet à la concupiscence; son esprit dépend de son corps; il sent en lui des plaisirs indélibérés et des mouvements involontaires et rebelles en conséquence de la loi très juste qui unit les deux parties qui le composent [4] ».

Le péché, « sans toucher à ces lois, a changé l'union en dépendance [5] ». Ainsi l'action de Dieu n'est-elle pour rien dans ce désordre [6]. Car la concupiscence précisément comme telle n'est rien. « Ce n'est en nous qu'un défaut de puissance sur notre corps, lequel défaut ne tient que du péché, puisqu'il serait juste sans cela que notre corps nous fut soumis [7] ».

1. *Conv. Chrét.*, Deuxième Entret., p. 39. *Recherche*, I, I; V, I, 22-25. L. V, ch. I, 376, et *Premier Éclaircis.*, p. 297, Gen.; *Tr. de Mor.*, I, x, xv; I, xi, x.

2. *Premier Éclaircis. Rech.*, 297, Gen.

3. Dieu même alors, explique la *Rech.* (I, I; V, I, p. 21) « se faisait goûter » par l'homme; « il le portait à son amour par un sentiment de plaisir, et il lui donnait des satisfactions intérieures dans ses devoirs qui contrebalançaient les plus grands plaisirs des sens ». Et Malebranche d'ajouter avec une mélancolique fierté de contemplatif : « nous éprouvons encore en nous quelque reste de ce pouvoir, lorsque nous faisons de grands efforts d'esprit... car nous empêchons par la force de la méditation que cette impression — des objets sensibles — ne se communique jusqu'à la principale partie du cerveau » (*Conv. Chrét.*, *loc. cit.*, p. 39).

4. *Premier Éclairciss. Recherche*, 297 Gen.; *item* dans *Recherche*, IV, I; I, I, 292 et l. V, ch. I, p. 376, ch. v, passim.; ch. VIII, p. 431; *Tr. de Mor.*, I, x, IX; *Conv. Chr.* Deuxième Entret., 40-41; *Nat. et Gr.*, II, I, XXVII; *Prémot. Phys.*, § 13. Comment. du « Caro concupiscit adversus Spiritum » de saint Paul, p. 391-392.

5. *Tr. de Mor.*, 1re p., ch. x, § 2 et ch. XIII, § 8, 1°.

6. *Premier Éclaircis. Rech.*, et *Conv. Chrét.*, *loc. cit.*

7. *Conv. Chrét.*, Quatrième Entret., Bridet, p. 116.

3. Sa corruption originelle.

Quand on parlera de « nature corrompue » dans le système de Malebranche, ce ne sera donc pas avec le sens janséniste de : nature radicalement viciée, incapable du bien, parce que la concupiscence serait déjà le péché [1]. C'est bien plutôt avec le sens, également admis par toutes les écoles orthodoxes, de nature blessée, la concupiscence étant définie par le concile de Trente : « Incitamentum ad malum ». Ceci dit plus qu'une simple privation et c'est ce que prétendaient aussi bien Molinistes et Bañésiens avec saint Thomas : la concupiscence agit à la fois par « soustraction » des forces volontaires en occupant l'âme dans le sensible et aussi « par suggestions et exigences objectives » qui font dévier sa volonté, portent atteinte à son libre arbitre sans toutefois l'annihiler [2].

L'originalité de Malebranche, c'est que, concevant avec la théologie traditionnelle la concupiscence comme une simple conséquence du péché et privation de grâces, il attribue d'autre part à cette « natura denudata » un désordre radical et presque, comme Port-Royal, une quasi exigence du surnaturel : au point que la concupiscence tient chez lui un rôle peu différent de celui qu'elle a chez Jansénius ou Arnauld. Le plaisir devenu maître de l'âme, en effet, c'est-à-dire la concupiscence, exaspère tous les défauts de la connaissance sensible jusqu'à dénaturer les tendances providentiellement établies. Qu'on se rappelle ce que nous disions naguère du témoignage des sens d'après la psychologie de Malebranche; par la concupiscence se renouvellent, jusqu'au désastre, les mêmes maux : même fatigue de l'âme dans sa course vers Dieu [3], même pesanteur du corps qui « maltraite » l'esprit par suite de l'opposition

1. Jansénius, *De statu Naturae lapsae*, l. I, ch. iii. Nous aurons à revenir dans le chapitre sur la Grâce sur cette conception de la nature comme incapable par elle-même d'aucun bien et sur son corollaire : exigence (Baïus) ou quasi exigence (Jansénius) du préternaturel et du surnaturel.

2. *D. T. C.*, III, 2 art. « Concupiscence » par Chollet, c. 809-811. « Cum omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas »... *Sum. Theol.* Ia IIae Q. LXXVII, a. 1; et *Ibid.* « Manifestum est quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium aestimativae... unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis ».

3. Où se révèle avec acuité notre indigence et notre besoin d'un Sauveur : « quand un homme court dans les voies de la vertu pour s'approcher de Dieu il souffre... Cela ne marque-t-il pas que Dieu est irrité... que nous l'avons offensé, que nous sommes indignes de nous approcher de lui... que nous ne sommes plus tels que Dieu nous a faits et que nous avons besoin d'un réparateur? » *Conv. Chrét.*, IV, 102.

douloureuse entre leurs intérêts[1], même absorption de la volonté par ce qui est présent et s'impose[2], mêmes illusions des fausses espérances, des faux plaisirs, des vaines craintes et surtout de cette tendance profonde à regarder comme cause et donc, dans le domaine de l'action, à traiter en divinités (faux amours, fausses haines), tout ce qui n'est qu'occasions et apparences[3]. En un mot, l'âme est « esclave »; prévenue et aveuglée par les désirs du corps, la voilà devenue « charnelle, corporelle par inclination — sur — une terre que Dieu a maudite[4] ».

Il faut, pour apprécier la difficulté de l'effort volontaire et la grandeur du mérite, relire ces belles pages sur le règne de la sensualité ennemie : tantôt hautaines dans l'affirmation des principes, jetant aux stoïciens cette leçon qu' « il est ridicule de philosopher contre l'expérience[5] », tantôt, par quelques pointes acérées et sûres déchirant le voile des vertus mondaines pour mettre à nu les passions raffinées[6], ou bien, avec une ampleur qui atteint facilement à l'éloquence, étalant le domaine et le pouvoir de ces mêmes passions dans la vie morale[7]. Le pire, c'est que, privant l'esprit de la vraie lumière[8], la concupiscence éloigne l'âme de Dieu en la dissipant, et même de la simple loi morale en la séduisant dès l'enfance, l'affermissant toujours dans l'injustice, couronnant ses vices par d'injustes et captieuses récompenses qui achèvent de la dévoyer[9]. C'est la rançon morale de nos erreurs métaphysiques sur la connais-

1. On retrouverait l'écho de ce sentiment, *passim*, dans plus de la moitié du *Tr. de Mor.*, de la *Rech.*, et beaucoup de textes des autres ouvrages; exemple : *Tr. de Mor.*, 1re p. ch. I, XVI; ch. III, IX; ch. VII, V; ch. IX, XIV. 2e p., ch. IV, IX; ch. VI, § 13-16.

2. *Recherche*, I, XVIII, I, 87; IV, XI, II, 358.

3. *Recherche*, II, I, VIII, II, 138-9 et II, II, concl., p. 288; liv. IV, ch. XIII, I, 364 et ch. XIII, 359; V, XII, 451; V, III, 387; *Nat. et Gr.*, II, I, XXVII; *Tr. de Mor.*, I, VII, X; au ch. XIII, § 9, 4°, beau passage sur la perverse douceur des passions : elles « corrompent » leur juge jusqu'à ce qu'il « se déguise sa passion » sous les apparences mêmes des vertus; *item* II, VII, IX. Noter aussi dans les *Conv. Chrét.*, cette fine remarque sur la thérapeutique des passions dont le meilleur remède est parfois la possesssion de l'objet convoité : « l'imagination augmente tellement toutes choses, que le plaisir qu'elle produit excite la concupiscence d'une manière plus forte et plus vive que celui dont on jouit dans l'usage même des corps » *Conv. Chrét.*, huitième Entret., 207.

4. *Recherche*, I, I, III, II, 18; I, I, V, I, 25-6; ch. XIII, IV, 68; ch. XVII, II, 85; l. IV., ch. I, I, 292; l. V, ch. I, 376 et ch. II, 382; *Nat et Gr.*., II, I, XXIX et III, I, art. 8 et 9.

5. *Recherche*, liv. V, ch. II, p. 737-379.

6. *Recherche*, liv. IV, ch. XIII, § 1, p. 367-369.

7. *Recherche*, liv. V, ch. II, p. 382-384, et ch. VI, p. 411.

8. *Recherche*, liv. I, 1re p. ch. V, § 1, p. 25-26; ch. XIII, § 4, p. 68 et ch. XVII, § 2, p. 85.

9. *Recherche*, I, I, V, I, 26; IV, IV, II, 313 et ch. X, § 1, p. 338-339; VI, I, III, 464; *Conv. Chrét.*, Deuxième Entret., 41, Quatrième Entret., 110, 114; Huitième Entret., 215; *Tr. de Mor.*, I, X, X; ch. XII, § 19 et 22; II, III, IX.

sance et la causalité. D'une part, en effet, comme il n'y a pas plus de perception sans objet que d'effet sans cause, le plaisir est essentiellement trompeur en désignant comme cause réelle ce qui n'est qu'occasion. L'âme, d'autre part, « capacité limitée », ne peut tout embrasser et se détache de Dieu dans le mesure où elle s'embarrasse des créatures [1]. A la lettre, on peut dire que tout est Dieu excepté Dieu lui-même pour l'homme charnel que conçoit Malebranche; et c'est là le vrai mal, le mal profond du péché : « l'adoration » de ce qui passe [2].

C'est déjà beaucoup dire, car c'est faire prévoir que le bon usage du libre arbitre sera la lutte volontaire contre le plaisir. Mais faisons un pas de plus : le libre arbitre lui-même, comme envahi par l'adversaire, doit être le premier objectif de sa propre conquête et de son effort méritoire. Par la concupiscence s'est accompli un véritable bouleversement de la volonté. « Selon l'institution de la nature, tous les hommes — étaient — également libres [3] », parce que l'amour de tous les biens particuliers n'est point naturellement invincible, la volonté peut toujours le tenir en échec. « Cette non-invincibilité » des tendances ou « ce pouvoir que nous avons d'aimer ou de ne pas aimer les biens particuliers, voilà la liberté au sens le plus naturel et le plus ordinaire de ce mot [4] ». Mais, après la chute, les rôles sont renversés : ce sont, chez la plupart des hommes [5], les tendances qui s'imposent tandis que la volonté se laisse vaincre. Le libre arbitre se définit : « ce qui est en nous qui se laisse vaincre par un mouvement qui n'est pas invincible [6] ». Si bien que, dans l'état actuel, notre liberté « pouvoir que nous avons d'aimer diffé-

1. Voir tout le chapitre du Livre V de la *Recherche* : « Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu... et au contraire que son imperfection ne vient que de sa dépendance du corps ».

2. *Tr. de Mor.*, I, XI, XI. D'où les anathèmes contre le « bel esprit » comme tendant à se faire rendre « un culte spirituel »... « qui n'est dû qu'à Dieu » *(Tr. de Mor.*, I, XII, XVIII); contre l'orgueil, l'amour illégitime et toute concupiscence : « Quand Dieu cessera de se connaître... quand il cessera de s'aimer... quand il cessera d'agir selon ses lumières... quand il cessera de suivre cette loi, alors on pourra impunément désirer la gloire... se réjouir des créatures... aimer et être aimé, adorer et se faire adorer, se montrer... s'élever... s'occuper ou de soi ou de la puissance imaginaire des créatures » *(Tr. de Mor.*, II, II, VII).

3. *Tr. Nat. et Gr.*, III, I, XI, 336, GEN.

4. *Tr. Nat. et Gr.*, III, I, III, 334; mêmes remarques dans *Prémotion Physique*, § 12, p. 390, GEN.

5. Nous disons : la plupart, car il y a des degrés dans la liberté actuelle : « l'homme ayant perdu le pouvoir... d'arrêter les mouvements de la concupiscence, cette liberté égale chez tous les hommes, s'ils n'eussent point péché, est devenue inégale selon les différents degrés de la lumière et selon que la concupiscence agit diversement en eux » *(Nat. et Gr.*, III, I, XI, 336).

6. *Deuxième Éclairc. Rech.*, 296, GEN.

rents biens, est un pouvoir misérable, pouvoir de péché[1] », comme s'exprimait saint Augustin.

III. Le libre arbitre.

1. La volonté peut vaincre et progresser.

Faudrait-il s'arrêter et croire que c'est là le dernier mot de Malebranche sur la liberté? Non, puisque précisément dans son étude détaillée de la lutte entre concupiscence et liberté, il a toujours représenté celle-ci comme une véritable puissance qui aurait, si elle s'exerçait pleinement, le pouvoir efficace de vaincre[2]. Il a même découvert dans cet exercice un moyen de développement quasi indéfini de la liberté, comme il avait signalé dans la méthode une voie ouverte à l'entendement vers des horizons pratiquement illimités. Cherchant pourquoi « il n'y a pas deux personnes également libres », c'est, dit-il, qu' « il n'y a pas deux hommes également modérés, également sensibles pour les mêmes objets, et qui aient également combattu pour la conservation de leur liberté[3] ».

Il y a donc deux apports constituant le libre arbitre : celui de la nature individuelle et celui de l'exercice[4] et, vérité lourde de conséquences morales ou même théologiques, tout individu non totalement aliéné trouve dans sa nature libre le principe de son parfait affranchissement : « le pécheur même doit et peut » se mettre en état d'observer « le commandement de Dieu[5] ».

Relisons d'un peu près l'article XVI du *Traité de la Nature* qui résume la doctrine. D'abord, « comme, dans l'étude des sciences, ceux qui s'accoutument à suspendre leur jugement jusqu'à ce que la lumière de la vérité paraisse, tombent rarement dans l'erreur... de

1. *Méd. Chr.*; VI, 17.

2. Il a pris soin de distinguer toujours entre mouvement et sentiment. Le sentiment (ordre sensible) n'est pas libre, se diversifie nécessairement selon les perceptions puisque par définition les sentiments ne sont que les « modifications de l'esprit ». Les mouvements au contraire, ou « actions de la volonté » partent d'un principe unique, affranchi du déterminisme : l'amour du bien en général. « Ainsi dans toutes les passions, tous les mouvements de l'âme vers le bien ne sont que des mouvements d'amour »; et restent donc en notre pouvoir, peuvent être retournés par la perception du vrai bien. (Les réactions sensibles restant d'ailleurs inévitables). La haine, par exemple, sera coupée par la charité tandis que persistera la douleur qui l'a causée *Recherche*, V, III, p. 385-388.

3. *Nat. et Gr.*, III, I, X, 336.

4. *Ibid.*, art. 9, indique les considérations générales sur la liberté d'esprit; la possibilité de maintenir les plaisirs « soumis » à nos volontés : éviter de « s'en laisser enivrer », etc.

5. *Nat. et Gr.*, III, I, XVII, 338.

même dans le règlement des mœurs, ceux qui mortifient sans cesse leurs sens et leurs passions, principalement dans les choses qui paraissent de moindre conséquence, *ce que tout le monde peut faire* [1], acquièrent dans les choses, même importantes, quelque facilité à suspendre le jugement qui règle leur amour [2] ». Voici donc un principe acquis : en matière de volonté (volonté qui juge ou volonté qui gouverne), l'exercice fait la puissance, *fabricando fit faber.*

Entrons maintenant dans le détail : partons de presque rien, de ce minimum de liberté qu'a tout homme, même le plus faible, au moins aux heures lucides où la fièvre de la passion ne l'affole point. « Lorsque la raison est moins affaiblie, les petits plaisirs ne sont pas invincibles... car il y a des plaisirs si petits, qu'il sont méprisables à la raison, qui a toujours quelque amour de l'ordre [3] ». Or, « l'habitude qu'on se fait de résister aux plaisirs faibles et légers fournit quelque ouverture pour vaincre... ou du moins pour souffrir quelque peine ou quelque honte lorsqu'on est vaincu; ce qui en donne bientôt du dégoût et de l'horreur [4] ». Nous voilà sans doute dans un état méritoire. Nouveau progrès : ceux qui s'habituent à ces petites résistances patientes « ont la conscience plus tendre et plus délicate que ceux qui, selon le langage de l'Écriture, boivent le péché comme l'eau; ils sont sensibles aux reproches secrets de la raison, ou aux avertissements salutaires de la vérité intérieure ». Cette fois, c'est déjà de la vertu. Mais cette vertu commençante devient une seconde nature et c'est *la* vertu souveraine, prenant l'offensive contre des adversaires : « le plaisir même ne surprend point — de tels hommes — ou du moins il ne les entraîne point sans qu'ils y pensent. Il semble au contraire qu'en se faisant sentir il les avertisse de prendre garde à eux-mêmes, et de consulter la raison ou les règles de l'Évangile ».

Telles sont les étapes de la victoire dans l'utilisation du libre arbitre : ce qui progresse ainsi c'est, on s'en souvient, un pouvoir encore mal défini, sans efficacité aucune au dehors, immanent mais très véritable. Nous avons beaucoup insisté sur son aspect négatif, au deuxième chapitre, pour souligner l'accord établi par Malebranche entre la liberté humaine et l'universelle causalité de Dieu. Encore ne faut-il pas perdre de vue que, même dans le premier *Éclaircissement de la Recherche* si dominé par la théorie des causes occasionnelles, on distinguait soigneusement entre motifs (action de

1. *Ibid.* C'est nous qui soulignons.
2. *Nat. et Gr.*, III[e] d., 1[re] p., A. XVI, p. 337.
3. *Ibid.*, A. XIV.
4. Ce texte et les suivants dans *Nat. et Gr.*, *ibid.*, A. XVI.

Dieu) et consentement (acte de l'homme). Sans doute la *Prémotion Physique* dissertera beaucoup plus au long sur l'efficacité physique comme par privilège divin; mais elle mettra mieux en lumière aussi que le libre arbitre a « indirectement » et en vertu des causes occasionnelles « un vrai pouvoir [1] ». A l'égard même des motifs présents, comme aucun n'est infiniment puissant ni invincible, elle peut toujours s'y soustraire; « elle ne ressemble pas à une balance qui penche nécessairement du côté le plus pesant [2] ». Et ceci est déjà immense car nous voilà hors de tout déterminisme [3].

2. La Volonté jouit d'une spontanéité contingente.

Mais de plus, « quoique l'âme ne puisse point, par son efficace propre, produire en elle de nouvelles modifications, elle le peut en plusieurs sens ou manières différentes [4] ». Parmi le flot « de pensées et de motions » extérieures et intérieures qui forme ce que nous appellerions aujourd'hui le subconscient, l'âme choisit ses propres orientations, par ses consentements. Et de ce choix découlent les nouveaux afflux de pensées, désirs, etc. [5]. C'est faire une large place

1. Expression répétée quatre fois en moins de dix lignes : *Prém. Phys.*, XII, p. 390 GEN.

2. *Ibid.*

3. M. Roustan fait justement remarquer *(Tr. de l'Am. de Dieu)*, p. 312, n. 2 que ce paragraphe très explicite ôte toutes les équivoques soulevées par d'autres textes. Il arrive, en effet, que Malebranche, pour souligner ce que la volonté a de raisonnable ou d'eudémoniste, écrive comme dans le *Tr. de l'Am. de Dieu* (p. 107, *ibid.)*, « lorsqu'on se détermine, on ne peut le faire que pour ce qui nous plaît le plus, ou pour ce qui nous déplaît le moins actuellement » (affirmations analogues : *Méd. Chr.*, VI, 19; *Tr. de Mor.*, I, VI. XV). De tous les passages il faut dire qu'ils traitent de la « volonté seule », abstraction faite d'une liberté qu'elle n'utilise ordinairement pas. Mais celle-ci n'en existe pas moins, comme « pouvoir de suspendre son consentement ». Et voici, précisément dans ce paragraphe 12 de la *Prémotion*, quelques explications péremptoires : « Je conçois qu'il y a dans l'âme deux puissances, ou deux activités différentes. La première n'est proprement que l'action de Dieu en elle. C'est que Dieu la crée sans cesse avec le désir invincible d'être heureuse, ou qu'il la meut sans cesse vers le bien en général — et c'est la *volonté* —. Mais la seconde puissance consiste dans un vrai pouvoir... non de s'empêcher d'être mue vers tel bien apparent tant qu'il lui paraît bien, mais de résister ou de consentir à la motion qui suit naturellement l'apparence de ce bien — et c'est le libre-arbitre. — L'amour de la béatitude, l'amour de la fin n'est point libre... mais l'âme est libre dans le choix des moyens de parvenir à sa fin... elle a le pouvoir de suspendre son consentement. Quoique dans l'instant qu'elle se détermine... elle consente à ce qui lui paraît alors de meilleur, au motif pour ainsi dire le plus pesant, il dépend d'elle de ne pas s'y rendre, parce qu'il dépend d'elle de ne pas se déterminer ».

4. *Prém. Phys.*, § 12, p. 390, GEN.

5. C'est ce qu'exprimait déjà la *Recherche* (I, I, II, 6) : « La volonté... en un sens... est agissante et elle a en elle-même la force de déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne; car quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, elle peut en un sens la détourner du côté qui lui plaît, et causer ainsi tout le

à la spontanéité du libre arbitre, c'est reconnaître dans notre mérite une part bien personnelle et qui peut aller très loin. Cependant le texte que nous citons en note, quand il parle de « chercher et trouver » des biens désirables, paraît encore appeler quelque chose de plus qu'un simple pouvoir de choisir. De même cette phrase du *Tr. de Mor.* qui enseigne : « L'homme est libre... il peut à l'égard de la vérité la rechercher malgré la peine qu'il trouve [1] ». De fait, notre chapitre de la *Prémotion* enseigne que l'on peut « produire en soi plusieurs différentes perceptions et motions » soit par l'attention et le désir, ou par la prière, ce qui semble [2] faire de la volonté libre non seulement un arbitrage mais une véritable poussée vitale qui a une certaine activité propre, indépendante, ou tout au moins mystérieuse. Il y a là une idée sur laquelle, malheureusement, notre philosophe ne s'est jamais entièrement expliqué, mais qui était en germe dès le premier *Éclaircissement sur la Recherche.* « L'homme, y est-il dit, devrait suivre l'impression qu'il reçoit pour le bien universel, et penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouit. Car c'est en pensant à d'autres biens qu'il peut exciter en lui de nouvelles déterminations. Or, je prouve que par l'impression que Dieu lui donne pour le bien en général il peut penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouit. C'est une loi de la nature, que les idées des objets se présentent à notre esprit dès que nous voulons y penser. Or nous pouvons vouloir penser à toutes choses; parce que l'impression naturelle qui nous porte vers le bien, s'étend à tous les biens auxquels nous pouvons penser; et nous pouvons en tout temps penser à toutes choses, parce que nous sommes unis à celui qui renferme les idées de toutes choses [3] ». Mise à part l'attache théorique et d'ailleurs extérieure à la « vision en Dieu », n'y a-t-il

dérèglement qui se rencontre dans ses inclinations, et toutes les misères qui sont des suites nécessaires et certaines du péché ». Ce que répète le *Tr. de la Nature* en faisant plus fortement saillir le dynamisme du libre arbitre : (III, I, VI, 334) notre volonté peut « s'arrêter dans sa course vers quelque bien que ce soit... résister aux attraits sensibles, *chercher et trouver* — (c'est nous qui soulignons) — d'autres objets, les comparer entre eux et avec l'idée ineffaçable du souverain bien... n'en aimer aucun d'un amour déterminé... préférer — le souverain bien — à des biens particuliers, quoique la douceur qu'ils paraissent répandre dans l'âme soit fort grande et fort agréable ».

1. *Tr. de Mor.*, I, I, XV, 402, GEN.

2. Nous écrivons ceci avec une prudence voulue parce que ces quelques textes ne sont pas d'une netteté péremptoire. Ne pourrait-on pas, par exemple, interpréter ce pouvoir de « produire » de nouvelles motions par l'attention et la prière, comme un simple « résultat » du flux d'idées et de tendances subconscientes dont nous parlions plus haut? Cette interprétation ne nous paraît pas obvie parce que ne traduisant pas entièrement le dynamisme des expressions employées ici, mais nous n'oserions la dire tout à fait insoutenable.

3. *Premier Éclaircis. de la Recherche*, 292, GEN.

pas dans cette page des affirmations que signeraient beaucoup de contemporains, philosophes de l'inconscient et du subconscient? Il resterait à savoir comment la volonté extrait de ce fonds confus d'idées et de sentiments ceux qu'elle fait venir à la lumière; quel est le pourquoi, quelle est la loi ou au contraire l'indépendance de cette élection? Sur ces points, hélas, les textes sont muets. Il reste que la volonté libre quand elle refuse son consentement à tel motif, peut ou attendre que de nouveaux biens se présentent, poussés par le courant psychologique habituel et accidentel [1], ou bien « par ses désirs chercher quelque objet nouveau [2] ».

3. Elle est un dynamisme immanent, sui generis.

Peut-elle être véritablement créatrice, dans l'ordre formel et immanent? Peut-elle, comme le pensait Fénelon qui s'en indignait si fort [3], ajouter réellement par ses déterminations aux secours naturels ou aux grâces surnaturelles que Dieu lui ménage? Nous ne le croyons pas. Il est bien dit « qu'on avance plus que la grâce ne nous pousse invinciblement »; mais cela signifie, que nous cédons à son action quoique combattue par nos mauvaises tendances, quoique non contraignante; il s'agit donc d'une initiative de la grâce, combattue mais réelle, et donc nous ne « créons pas »; c'est ce que confirme la suite du texte : « Lorsqu'on sacrifie les plaisirs, lorsqu'on agit par raison, ou qu'on aime le vrai bien comme on doit l'aimer [4] »... toutes expressions indiquant simple choix, simple inhibition de certains motifs pour en laisser agir d'autres. Il en va de même pour l'article suivant : « L'amour que produit la grâce n'est point méritoire, s'il n'est plus grand qu'elle [5] »; voilà qui semble inquiétant... mais l'explication suit aussitôt : « Je veux dire que l'amour qui n'est purement que l'effet naturel ou nécessaire de la délectation... n'a rien de méritoire... lorsqu'on n'avance qu'autant qu'on est poussé invinciblement, qu'on est payé comptant, qu'on est attiré ». C'est

1. Si l'on suspendait son consentement, « bientôt le faux bien paraîtrait à peu près tel qu'il est... l'idée de quelque autre bien se présenterait à son esprit » *Nat. et Gr.*, III, II, XXXI, p. 341.

2. *Nat. et Gr.*, I, VI, 334.

3. La *Réfutation du P. Malebranche*, ch. XIV, p. 99, éd. LEBEL, attribue à notre penseur cette opinion en la traitant de contradiction dans le système de l'auteur et surtout de véritable hérésie (ch. XXXIV, p. 258). « Monstrueuse théologie, qui apprend à l'homme à s'élever au-dessus des dons de Dieu! Pendant près de dix-sept siècles, l'Église..., etc. ». Il faudrait citer toute cette page, très éloquente et forte, *si* l'adversaire visé par Fénelon avait réellement la pensée qu'on lui prête.

4. *Tr. de la Nat. et Gr.*, III, II, XXIII, 339.

5. *Ibid.*, art. XXIV.

tout simplement le choix entre motifs d'attrait et motifs de raison. « On mérite lorsqu'on aime Dieu par choix, par raison... par la connaissance »... — ce qui est bien, certes, choisir, suivre et non pas *créer* des motifs. — « On mérite, en ce qu'on avance, pour ainsi dire, vers le bien, après que le plaisir a déterminé le mouvement de l'amour ». — Après le « plaisir », mais non *au delà* du *mouvement* raisonnable qu'il a provoqué. — C'est ainsi « que l'on consent non seulement volontairement, mais librement, à l'impression de la grâce [1] ». Voilà donc qui reste acquis : la spontanéité de la volonté, selon Malebranche, n'est ni une création comme on le lui a fait dire, ni une autonomie complète comme sera plus tard celle de Kant.

Cependant il reste aussi, d'après ces passages et leurs contextes, une tendance à souligner le dynamisme de la volonté; peut-être même comme nous l'écrivions plus haut, à lui accorder une certaine activité propre, d'une nature mal définie. Car on a beau expliquer les expressions « on avance plus qu'elle ne nous pousse »... et encore « s'il n'est plus grand qu'elle », etc.; il reste que l'auteur les a employées; à propos de la volonté sont venues sous sa plume précisément les métaphores qui convenaient à une force indépendante, à une poussée vitale comme nous écrivions. La pensée de Malebranche décèle dans la volonté libre un élément de contingence qui la classe tout à fait à part dans l'échelle des forces créées et qui est, à ses yeux, essentiel à la notion de mérite puisqu'il distingue l'ordre moral de l'ordre physique. Le philosophe écrit, en effet, et c'est la conclusion de tout son *Traité de la Nature et de la Grâce :* « Outre que les combinaisons de tout ce qui concourt à rendre — le motif — efficace, ou à produire son effet, renferme quelque chose d'infini, cette combinaison n'est pas semblable à celle des ressorts et des forces mouvantes, dont les effets sont toujours infaillibles et nécessaires. Ainsi, nul esprit ne peut découvrir ce qui se passe dans le cœur de l'homme [2] ». Il y a donc deux caractères à remarquer : l'infinité [3] des éléments ravit l'acte volontaire à l'emprise des lois scientifiques et philosophiques; et de plus (« outre » ceci) cette combinaison est, par sa nature même, affranchie des lois nécessaires et communes. Alors que le monde animal, tout comme le monde physique, est si rigoureusement identifié aux « machines » et soumis au déterminisme, voici une puissance dont l'activité, par son étendue comme par son essence, échappe à la légalité universelle.

1. Pour toutes ces citations, *ibid.*
2. *Nat. et Gr.*, III, II, XXXVIII, 343.
3. Le mot est répété deux fois : dans les phrases précitées et un peu plus haut « les différents degrés de liberté se combinant en une infinité de manières »... *(ibid.)*.

Une puissance conciliable avec la toute-puissance divine [1] et qui, malgré ses faiblesses, reste à la fois profondément humaine, raisonnable, perfectible autant et plus que nos autres facultés, mais arbitre de toutes, spontanée, quasi indépendante, peut-être, par rapport à toutes les lois psychologiques, certainement immanente : que faut-il de plus pour avoir une notion suffisante du libre arbitre humain et de quoi fonder une théorie du Mérite?

1. C'est ce que le *Tr. de la Nat. et de la Gr.*, rappelle précisément dans cette même conclusion où l'auteur déclare « ne pouvoir se résoudre à pousser la métaphysique aux dépens de la morale » et admettre la prescience par Dieu des futurs contingents (« science moyenne » de Molina) pour sauver les convictions qu'il s'est faites sur la liberté.

CHAPITRE V

LE RÔLE DE LA GRÂCE DANS L'ACTION HUMAINE

I. Le point de vue de Dieu.

Celui dont les pensées ne sont pas nos pensées et dont les desseins ne sont pas nos voies[1] intervient dans nos vies pour y exécuter ses œuvres de miséricorde selon des vues merveilleuses. Leur découverte jettera la lumière sur quelques obscurités déjà rencontrées et nous donnera le dernier élément qui nous manque pour étudier le mérite de l'homme. Mais il faut consentir à nous plonger dans le mystère.

A. — Nature et Grâce.

Nous savons déjà que l'esprit humain est en relation étroite avec Dieu, cause réelle de toute action et source ultime de toute connaissance. Aussi ne serons-nous pas surpris d'apprendre que toute vertu, à commencer par la « vertu mère », la charité ou amour de l'ordre, est claire seulement pour « ceux qu'enseigne intérieurement l'onction de l'Esprit[2] », obscure au contraire, pour « ceux que l'onction du Saint-Esprit n'a point instruits[3] ». Ce langage, normal chez un religieux, devient comme nécessaire chez le théoricien de la vision en Dieu[4]. Nous ne trouverons pas étrange non plus de le voir, dans un ouvrage philosophique, démontrer longuement l'impossibilité de certains héroïsmes moraux sans les lumières de la Révélation chrétienne[5]. Et si la confusion des domaines de la nature et de la grâce n'est guère cartésienne, elle est bien augustinienne, comme la

1. Isaie, ch. iv, v. 8.
2. *Tr. de Mor.*, I, iii, ii.
3. *Tr. de Mor.*, I, iii, V.
4. *Conv. chrét.* (deuxième entr., p. 32) sur le rôle tout négatif des maîtres humains : « N'avez-vous point de honte d'avoir recours à un homme pour être éclairé? Ne voyez-vous pas que si je suis incapable de vous instruire ce n'est pas que je répande la lumière... mais plutôt que je vous tourne vers la même Vérité qui m'éclaire? »
5. *Tr. de Mor.*, ch. vii, § 2, 6, 7, 8, 9.

théorie de l'illumination par la foi; cette « folie apparente de la foi qui nous conduit par nos sens à notre raison, à la contemplation de notre modèle intelligible... le Verbe fait chair [1] ». Il est assez naturel qu'un Augustinien traitant pareille question s'inspire du Docteur de la grâce [2].

1. *Point de départ: la chute nécessaire.*

Mais ce qui est plus étrange pour nos habitudes d'esprit, c'est une déclaration comme celle-ci : « Il fallait que Dieu eût toute la gloire de la beauté et de la perfection du monde futur. Cet ouvrage, qui surpasse infiniment tous les autres, devait être un ouvrage de pure miséricorde... En un mot, il était à propos que Dieu *laissât envelopper tous les hommes dans le péché*, pour leur faire à tous miséricorde en Jésus-Christ [3] ». Avant même d'avoir défini le sens et le rôle de cette « grâce de Jésus-Christ », nous pouvons saisir la pensée de l'auteur : il fallait pour la gloire de Dieu, que l'homme ne pût s'attribuer aucune valeur personnelle, aucun mérite. Il devait n'avoir rien en propre que le péché, être éternellement un mendiant racheté par Jésus-Christ, un pécheur : rigoureuse exigence de la gloire divine. La poursuite de notre lecture achèvera de nous en convaincre : « Dieu, qui ne fait rien d'inutile, devait laisser l'homme à lui-même quoiqu'il prévît sa chute, puisqu'il voulait le relever en Jésus-Christ, confondre le libre arbitre et faire éclater sa miséricorde [4] ». Eh quoi! Fallait-il donc pour la miséricorde du Père céleste et l'éclat de sa gloire que l'homme dévastât l'œuvre de Dieu? Exactement, répond Malebranche, car « si l'homme fût demeuré dans l'innocence, sans être secouru par la grâce de Jésus-Christ, comme ses volontés eussent été méritoires de la grâce, et même de la gloire, Dieu aurait dû établir en l'homme

1. *Tr. de Mor.*, I, v, xii; sur la question des relations entre la raison et la foi, cf. *ibid.*, § 13, ch. vi, § 2, ch. vii, xi, etc.

2. Sur la question des rapports intimes du naturel et du surnaturel dans Malebranche, nous renvoyons aux remarquables pages de M. Gouhier dans *La Voc. de Malebr.*, ch. v : « La Notion de Phil. Chrét. ». On y trouve les lignes maîtresses de sa pensée. Au départ, appui « sur le témoignage de la révélation comme sur le témoignage de la raison » (p. 130 sq.). Puis Notion du « Verbe intérieur et extérieur », théorie des « dogmes-expériences »; hardiesse de publier comme manuels de piété de vraies thèses philosophiques (p. 135-9). Synthèse d'une pareille conception dans le terme de « philos. chrétienne ». Enfin attitude particulière de Malebranche devant la foi (p. 146-152) avec son ingénieuse exégèse du « crede ut intelligas » de saint Augustin.

3. *Nat. et Gr.*, I, ii, xxxiv (p. 308; nous soulignons). Même pensée et même expression dans *Rép. à la dissert. de M. A.*, ch. x, § 6, p. 363.

4. *Nat. et Gr.*, I, ii, xxxv. Ces pensées et celles qui suivent sont plusieurs fois reprises dans *Prem. rép. à. M. A.* (Rép. t. II) § 24, 26, etc.

la cause occasionnelle de sa perfection et de son bonheur [1] ».

Mais, dira-t-on, où est le malheur, que l'homme élevé gratuitement à l'état surnaturel, gagnât ensuite des mérites surnaturels aussi — également gratuits? Malebranche s'en effraie cependant parce que sa théorie de la causalité veut tout réserver jalousement à Dieu (Créateur ou Homme-Dieu) et aussi, peut-être, parce qu'il subit des influences. Il y eut quelqu'un, avant lui, qui s'effraya de la grandeur de l'homme et déclara que la chute originelle était nécessaire pour sauver l'indépendance divine : Baïus. Il est vrai que pour lui l'homme innocent c'est l'homme naturel, sans dons gratuits et c'est lui qui « en face de Dieu, a des droits ». Mais précisément ces droits sont ceux auxquels pense Malebranche : il a droit à une destinée surnaturelle et aux secours gratuits, mais *nécessaires*, pour l'atteindre; l'homme, malgré sa faiblesse, n'a qu'une finalité : la vie divine. Et sans le péché qui nous dégrade, Dieu eût été comme obligé de répondre à nos efforts d'homme par le don divin [2]; nos volontés eussent, en fait, été « méritoires de la grâce et même de la gloire » comme dit Malebranche. Cette conviction est passée par Jansénius [3], dans toute son école comme en fait foi M. Laporte développant la pensée d'Arnauld : « Dieu, créant l'homme, *devait* non pas sans doute à la créature, mais à lui-même, à sa bonté, à sa sagesse, à sa justice, de parachever son œuvre, en ajoutant aux facultés naturelles d'Adam, ces dons surnaturels faute desquels Adam ne pouvait bien vivre... Devant cette évidence, il n'y a nulle témérité à affirmer que les propres perfections de Dieu ne lui permettaient pas d'abandonner l'homme, si l'homme ne l'eût mérité par son péché, à l'indigence de la pure nature... Telle est la relation singulière également méconnue par les protestants et par les molinistes, qu'il faut admettre entre la nature et le surnaturel [4] ».

Après Dutertre et les Jésuites, beaucoup d'autres accuseront Malebranche d'avoir subi l'influence d'un milieu que pourtant il

1. *Loc. cit.*

2. *Deux Augustiniens fourvoyés : Baïus et Jansénius* par H. DE LUBAC, dans *Rech. de Sci. Relig.*, 1931, p. 427-428.

3. Les dons préternaturels et surnaturels sont, d'après lui, « exigés absolument par la nature de l'homme ». (D. A. F. C., *Jansénisme*, par A. DE BECDELIÈVRE, col. 2546).

4. *La Doctrine de la Grâce chez Arnauld*, p. 47-51. Arnauld devrait ajouter à sa liste d'hérétiques l'Église catholique toute entière, y compris les thomistes : la « nécessité » proprement dite du surnaturel n'est admise que par les jansénistes. Il s'en faut même de fort peu que les propositions exposées par M. Laporte ne soient nettement condamnées comme contraires à la foi par la Bulle *Ex omnibus* : la proposition XXI reprend mot pour mot les expressions mêmes de Baïus : « Humanae naturae sublimatio... *debita* fuit, etc. ».

n'aimait guère... Et d'autre part, à la suite d'Arnauld, nombre de critiques l'accuseront de molinisme outrancier voire même de semi-pélagianisme [1]. Il est bien difficile, sur un terrain glissant où les théologiens ont passé des siècles à déceler les moindres pentes vers l'hérésie, de ne jamais faire un faux pas. Or, depuis la *Recherche* jusqu'à la *Prémotion*, notre penseur n'a jamais cessé d'évoluer dans cette région de précipices : et chaque parti, comptant ses « chutes », de s'ingénier à faire verser toute sa pensée dans tel ou tel sens.

2. *Attaches métaphysiques : « Malebranchisme ».*

Est-il bien sûr que ce jeu d'épithètes (molinistes, jansénistes, etc.) ne soit pas illusoire, et que Malebranche avant tout indépendant et philosophe, ne soit pas simplement en théologie ce qu'il est partout : malebranchiste? Il y a grande chance que sa pensée métaphysique le guide, seul fil d'Ariane permettant de nous retrouver dans cette déconcertante théologie raisonneuse qui paraît emprunter librement à tous, mais « veut ignorer les écoles [2] ».

Au point de départ des théories sur la grâce, il y a des influences jansénistes. Les noms mêmes sous lesquels on la désigne (grâce du Créateur et grâce du Réparateur) sont empruntés au vocabulaire de Baïus. Mais on trouve moyen de réserver le point capital : maintien de la liberté (la vraie, celle qui agit). De même, pour la distribution des grâces, le Dieu de Malebranche n'a cure d'aucun principe traditionnel; il n'envisage que les exigences de sa métaphysique; gloire de Jésus-Christ et lois générales.

Au point de vue de l'homme, la vie intellectuelle participe si étroitement de Dieu qu'elle a l'apparence d'une « pure grâce » et nous retrouvons la confusion janséniste entre les deux ordres [3]. La volonté par contre jouit d'une telle indépendance que les molinistes s'en effarent [4]. Et cependant les influences qui s'exercent

1. L'ouvrage si érudit de M. Laporte sur la doctrine de la grâce a le « mérite » (?) non seulement de reproduire la pensée d'Arnauld — approfondie et rigoureuse dans le détail autant que systématique et tendancieuse dans sa généralité — mais de ressusciter même la vigueur, la passion, les préjugés du grand jansénite... et ses injustices. Nous y lisons (p. 313, n. 64) : « Que beaucoup d'éléments du *Système de la Nat. et de la Gr.* viennent de Molina » (que Malebranche cependant avoue n'avoir pas lu comme nous le verrons tout à l'heure). Cette remarque vient après l'exposé du rôle de J.-C. dans la distribution des grâces; rapprochement à cet égard avec Molina qui n'a jamais rien dit de semblable à tout ce que M. Laporte écrit là.

2. H. Gouhier, *La Phil. de Malebranche*, p. 193.

3. Cf. Bulle *Unigenitus* prop. XLI contre Quesnel : « Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo ».

4. « Il me paraît que les Semi-Pélagiens se seraient volontiers accommodés de cette nouvelle théologie qui enseigne que des infidèles et des pécheurs peuvent par

sur elle (délectations de grâce ou de concupiscence) sont conçues comme extérieures à elle selon l'esprit de Jansénius. Quant aux conditions du mérite, elles comportent une large part de pessimisme pascalien sur la corruption de notre nature, et une confiance presque pélagienne dans les ressources du libre arbitre; qu'on se souvienne de notre précédent chapitre de psychologie sur l'étendue de la concupiscence avec, pour correctif, la spontanéité et les développements possibles du vouloir.

Même sur la question de la pure nature, Malebranche ne manifeste nullement le désir de s'insérer dans un courant traditionnel. Ce n'est pas en pensant au jansénisme mais à la vision en Dieu qu'il écrit : « Il n'y a que la substance divine qui puisse nous donner la vie, nous éclairer et nous rendre heureux. Nous sommes faits pour être nourris de cette substance, et pour vivre d'elle; et si l'esprit a quelque vie, je veux dire, s'il a quelque connaissance (car la connaissance de la vérité est la vie de l'âme), il la reçoit de cette substance, il ne la possède que par son union à cette substance [1]. Quoi d'étonnant si de tels principes entraînent la confiance en une communication directe de l'esprit humain avec le Verbe, même en dehors des sacrements [2]; si l'on en vient à croire la révélation, pur accommodement de Dieu à notre déchéance [3], inutile à nos âmes sans le péché? D'où les déclarations rencontrées plus haut sur la nécessité de la chute. Encore ne faut-il pas sans plus de preuves faire de Malebranche un aventurier de la pensée : la logique de ses idées l'entraîne, sans qu'il y songe, à des conséquences dangereuses pour sa foi. Il les désavoue quand il pense explicitement à cet aspect théologique de la question : il sait bien que l'ordre de la grâce est supérieur à celui de la nature et commande tout.

L'idée ne lui vient pas de mettre son système au-dessus du moindre trait de la Révélation. Absolument sûre, sûre comme

les forces naturelles et même par amour-propre préparer la terre de leur cœur à recevoir la première grâce de Jésus-Christ ». Cit. p. Labbas, *La Grâce et la Lib. dans Malebr.*, p. 390.

1. *Convers. Chrét.*, Troisième Entret., p. 69, 70; il y joint la comparaison étroite entre Jésus-Christ nourriture sacramentelle eucharistique et Jésus-Christ nourriture naturelle de l'esprit.

2. Cf. *Onze Médit. Chrét.*, note 1 et 2 ,textes insistant sur l'union directe avec le Verbe par l'attention. *Id. Tr. de Mor.*, I, v, iv. De là les protestations véhémentes de Fénelon : *Réfutation*, ch. xix, p. 143, éd. Lebel, 1820.

3. « L'homme étant devenu sensible et charnel, n'écoutant que ses sens, ne fallait-il pas que le Verbe se fît chair, que la lumière intelligible se rendît sensible? Ne fallait-il pas que celui qui éclaire tous les hommes dans le secret de leur raison s'accommodât à leur faiblesse et les instruisît par leurs sens, c'est-à-dire par des miracles, par des paraboles, par des comparaisons familières, et, dans son absence, par l'autorité de l'Église visible? » *Conv. Chrét.*, V, 129.

l'expérience scientifique qui vérifie ou fait croûler les systèmes, celle-ci est la pierre de touche de la vérité. Le seul tort de Malebranche est de ne pas songer assez souvent à mettre cette pierre en contact avec ses trésors métaphysiques pour éprouver s'ils sont or ou clinquant...

3. *Les diverses sortes de grâce.*

Savons-nous du moins de quoi nous parlons en nommant la grâce? A la rigueur, « on peut donner le nom de grâce à tous les effets naturels, lorsqu'ils ont rapport au salut [1] ». Ces effets naturels, connaissables comme tout ce qui est du plan humain, nous permettront une première discrimination d'ensemble entre ce que nous pouvons appeler grâces du Créateur et les autres grâces, celles qui sont la conséquence de l'Incarnation du Verbe : « j'appelle forces naturelles, motifs physiques, secours, grâces du Créateur, celles que Dieu donnait à Adam en conséquence des lois naturelles, ou comme Créateur et Conservateur de l'état heureux où il l'avait créé; et j'appelle surnaturelles ou grâces du Sauveur, celles que Dieu lui donnait ou pouvait lui donner en conséquence des lois de la grâce; lois surnaturelles, parce qu'elles sont ajoutées aux lois naturelles et qu'elles dépendent de l'Incarnation du Verbe, Grâces que je crois que personne ne reçoit sans la foi en Jésus-Christ, explicite ou implicite, distincte ou confuse, ou sans porter ce jugement de la majesté infinie de Dieu, et qui seule nous met en esprit et en vérité dans une situation respectueuse devant lui; savoir, que nulle créature, quelque excellente qu'elle soit, ne peut par elle-même avoir de rapport et société avec Dieu, et mériter avec justice la jouissance éternelle de son essence [2] ».

Voici donc une première catégorie : les secours naturels ou grâces improprement dites. On peut ranger parmi eux, ou du moins à part des dons surnaturels, les « grâces indirectes » c'est-à-dire ces faveurs que des agents célestes, anges ou Saints peuvent nous communiquer par leur propre puissance, mais seulement dans l'ordre des choses temporelles : par là, indirectement, sera favorisée l'action de la grâce véritable qui vient de Dieu seul. Ces grâces supérieures

1. *Nature et Gr.*, II, II, 43, GENOUDE, p. 329.

2. *Ibidem.*, cf. aussi *Polémique av. Arnauld :* « c'est à la grâce qu'il faut principalement attribuer le consentement au bien... on ne peut rien vouloir que par l'action continuelle de Dieu... Mais cette action n'est pas proprement la grâce; c'est la nature, dont Jésus-Christ, à la vérité, nous a mérité la conservation, mais ce n'est pas l'effet de son influence en qualité de Chef de l'Église » *Rép. à M. A.*, t. II, § 12, p. 15. Autre texte sur la grâce de Jésus-Christ proprement dite et l'intercession générale de Jésus-Christ pour toute grâce, *Ibid.*, § 27, p. 35.

en effet ne sauraient être « causes véritables, ni occasionnelles ou distributives » de la vie divine, mais elles « peuvent produire dans les corps, et par eux dans les âmes qui leur sont unies, certains effets qui peuvent favoriser l'efficace de la grâce »[1]. Par exemple « Moïse promettait les biens que les Anges pouvaient accorder aux observateurs de la loi qu'ils avaient donnée : biens temporels, proportionnés à une loi charnelle et à la puissance des Anges, et figuratifs des vrais biens que nous recevons par Jésus-Christ[2] ».

Quant à la grâce véritable, ou don surnaturel que Dieu accorde à la créature raisonnable pour la rendre capable d'une vie éternelle et divine, Eraste va nous apprendre à y mettre des distinctions en harmonie avec la psychologie de son maître. « Il me semble en général qu'il n'y a que la lumière et le plaisir qui nous fassent aimer; et outre la lumière et les plaisirs prévenants, la joie peut confirmer notre amour, quoiqu'elle ne le commence jamais... Si je commence à aimer quelque chose, c'est ou que je connais, ou que je sens que cette chose m'est bonne; ou bien que je possède ». D'où l'énumération de « grâces de lumière qui éclairent l'esprit sans le déterminer, grâces de joie qui suivent la lumière et la détermination de l'esprit, et ne servent qu'à le confirmer dans son choix[3]. Comme il est entendu, depuis les travaux de Baïus et Jansénius, que cette lumière divine sans la chute suffirait à conduire l'homme à sa destinée éternelle, on appellera « grâces du Créateur » tout secours venant à l'intelligence; et l'on désignera comme « grâce du Réparateur » tout sentiment renforçant la bonne volonté. Car ces sortes de grâces ne sont que formes accidentelles et expédients de la divine miséricorde pour contrebalancer la concupiscence qui, nous l'avons vu, entraînerait fatalement les fils d'Adam : « Voilà la différence qu'il y a entre la grâce du Créateur et la grâce du Réparateur, entre la lumière et le plaisir, entre la grâce qui ne suppose point la concupiscence, et la grâce qui nous est donnée pour contrebalancer les plaisirs de la concupiscence[4] »... Et cette fois, nous sommes bien dans une mentalité janséniste.

1. *Tr. de Mor.*, I, IX, § 1 et 12 (les deux textes cités).

2. *Conv. Chrét.*, VI, p. 163.

3. Les deux textes : *Conv. Chrét.*, IX, 227; cf. dans le même sens sur « lumière et sentiment », *Première Rép. à. M. A.*, dans *Rép. du P. M.*, t. II, § 8 et 9, p. 10-15. Il va de soi que les distinctions établies ne prétendent pas séparer psychologiquement l'action des deux grâces : l'âme reçoit simultanément leurs effets dans un influx commun et vital : « Ce n'est pas que les deux grâces agissent séparément; mais c'est qu'il faut les distinguer pour en parler avec ordre ». *Première Rép. à M. A.*, § 12, p. 15.

4. *Nat. et Gr.*, III, II, XXI, p. 339. C'est pourquoi en un sens très général on peut appeler grâce du Créateur toute lumière : Dieu se manifestant à l'homme par la sagesse de ses lois. *Nat. et Gr.* I, I, XII, ad. et § 13, 19, add.; II, II, XLIV, etc. Cette

Entendons-nous bien : Malebranche n'ignore pas que toute grâce nous vient du Sauveur : il le répète assez fréquemment dans son *Traité de la Grâce* [1]. Mais comme sans le péché originel nous avions (principe janséniste) un quasi-droit à la vie spirituelle surnaturelle, il continue d'appeler grâces du Créateur toutes les ouvertures divines à notre intelligence, bien qu'elles ne puissent plus avoir lieu, depuis la faute, qu'en vertu des mérites du Christ. Et par contre, tout ce qui lutte sur le terrain même de la concupiscence et la combat directement, tous les sentiments divers qui soutiennent la volonté s'appellent plus précisément « grâces de Jésus-Christ [2] ». « La grâce dont Jésus-Christ est cause occasionnelle et qu'il répand sans cesse en nous comme chef de l'Église, n'est point la grâce de lumière, quoiqu'il nous ait mérité cette grâce et qu'il nous la puisse quelque fois communiquer. C'est la grâce de sentiment. C'est la délectation prévenante... C'est aussi l'horreur qui se répand quelquefois sur les objets sensibles, laquelle nous en donne de l'aversion, et nous met en état de suivre notre lumière [3] ».

4. *La grâce respecte la liberté.*

L'Augustinisme de Malebranche va-t-il tomber dans le jansénisme qu'il côtoie? Sa grâce du Créateur paraît recouvrir assez bien « l'auxilium sine quo non » tel que le conçoit Arnauld : point d'acte humain sans lumière et pas de pure lumière sans intervention spéciale de Dieu [4]; la grâce du Réparateur, à son tour, est l'*auxilium*

large conception de la grâce du Créateur est bien à peu près celle que propose M. BLONDEL (*Rev. de Mét. et Mor.* : « L'anti-cartésian. de Mal. ») : « Union essentielle avec Dieu, antérieure et supérieure à l'économie historique de la Rédemption ». Aller jusqu'à voir dans ces deux notions de la grâce « un double sens de la religion et du christianisme... une religion relative pour notre libération de la chair » à côté d'une « religion des seules réalités absolues, au-dessus de toutes les contingences » c'est, croyons-nous mettre dans la religion une fissure que Malebranche n'y mettait pas. Son « anticartésianisme » précise peut-être moins que ne le croit l'auteur la synthèse de la religion et des connaissances rationnelles; du moins ne le fait-il pas aux dépens de l'unité même de la religion.

1. Il ne tombe donc pas avec les jansénistes sous la condamnation de Pie VI (Synode de Pistoie) : Bulle *Auctorem Fidei* prop. XXI (D. 1521).

2. « La grâce de Jésus-Christ ne consiste pas dans la délectation toute seule; car toute grâce de sentiment est grâce de Jésus-Christ. » *N. Gr.*, III, II, XXXIV; *Rech.* I, V, et II, I, VIII, II, 139; *Cinq. Écl. Rech.; Tr. de Mor.*, I, VII, III, etc. « C'est la Grâce de Jésus-Christ qui doit nous délivrer de la concupiscence, *Tr. de Mor.*, I, XI, I; *Recherche*, I, V, I, 26.

3. *Nat. et Gr.*, II, I, XXIX, 326.

4. « On demeure d'accord que la grâce de l'état d'innocence, que la lumière, la grâce de l'entendement, la grâce que Pélage concevait était un secours *sine quo non* : et que la grâce du Sauveur qui guérit la volonté, qui l'ébranle, et lui donne des mouvements contraires à ceux de la concupiscence... est une grâce toute puissante et

quo, « toujours efficace en quelque manière »[1] toujours nécessaire non seulement à « la plupart des hommes »[2] qui ont peu de joie spirituelle et beaucoup de passion, mais à tous. « Il n'y a que Dieu qui puisse donner par sa grâce une véritable et solide vertu... pour nous faire souffrir avec une patience humble et modeste toutes les injures que nous recevons[3] ». Qui dira les conquêtes de cette grâce sur la mauvaise volonté des hommes? Par elle, Dieu « parle même à ceux qui ne l'interrogent pas; et ceux que les passions ont emportés le plus loin entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles; mais des paroles fortes, menaçantes et terribles, plus perçantes qu'une épée à deux tranchants, qui pénètre jusque dans les replis de l'âme, et qui discerne les pensées et les mouvements du cœur... et il ne peut voir les dérèglements des pécheurs sans leur en faire intérieurement de sanglants reproches[4] ». Or, même chez les plus invétérés, si Dieu veut, « la grâce est assez forte pour arrêter tout court celui qui s'abandonne aux mouvements de ses passions, et Dieu par bonté tonne, éclaire, parle dans l'esprit d'une voix terrible, qui renverse l'homme et la passion qui l'emporte[5] ». D'où l'on conclut avec l'expression même dont Jansénius avait fait le symbole de sa foi en ces matières : « la grâce de Jésus-Christ est plus forte que la concupiscence. On peut l'appeler grâce victorieuse[6] ». Mais alors, le libre arbitre est-il pratiquement sacrifié?

Non! Reprenons la phrase sur la toute-puissance de la grâce :

très efficace, *auxilium quo* ». *Première Let. à M. A.*, XXXIX, 52 dans *Rép. du P. M.*, t. II. Avec quelle âpreté aussi la vérité chrétienne est-elle opposée aux errements païens des meilleurs philosophes! Avec quel mépris plus qu'augustinien Malebranche invective au nom du christianisme, le vertueux Caton : « Pauvre Caton » longuement assimilé aux « fous », aux « hardis menteurs ». *Rech.* II, III, IV, 196-198.

1. Parce que produisant naturellement l'amour, comme tout plaisir. *Nat. et Gr.*, III, I, XIX. Nous reviendrons sur l'aspect psychologique de la grâce : nous indiquons ici les orientations de son action.

2. *Rech.* III, I, IV, IV, p. 236.

3. *Rech.*, II, III, IV, p. 195; p. 201, mêmes principes étendus à toutes les tentations : « on ne peut résister par les forces de son esprit; on ne peut vaincre entièrement la nature que par la grâce parce qu'on ne peut, s'il est permis de parler ainsi, vaincre Dieu que par un secours particulier de Dieu... nous ne pouvons vaincre la nature que si nous sommes soutenus par la grâce que Jésus-Christ nous a méritée ». Cf. aussi *Traité de Morale*, II, XII, V.

4. *Rech.*, V, IV, 395.

5. *Tr. de Mor.*, I, XIII, § 11.

6. *Nat. et Gr.*, III, II, XXVIII, 340. H. DE LUBAC dans les *Rech. de Sc. Rel.*, 1931, p. 535, n. 56, donne une référence de saint Augustin, *De peccat. meritis et remiss.*, l. I, n. 32, pour l'expression « delectatio victrix ». Par contre, ajoute-t-il, l'expression « gratia victrix » que Jansénius prétendait avoir lue « non raro » dans les œuvres d'Augustin, ne semble pas s'y trouver. De plus, et la nuance est d'importance, chez le Docteur d'Hippone, « le mot Victrix ne signifie pas du tout — comme chez Jansénius — que la grâce vainque la volonté... mais qu'elle donne à la volonté de vaincre la concupiscence ».

« On peut l'appeler une grâce victorieuse, parce qu'elle est toujours la maîtresse du cœur, *lorsque son impression est égale à celle de la concupiscence*. Car lorsque la balance de notre cœur est parfaitement en équilibre par les poids égaux des plaisirs contraires, le plaisir le plus solide et le plus raisonnable l'emporte toujours, à cause que la lumière favorise son efficace, et que les remords de la conscience s'opposent à l'action du faux plaisir [1] ». Que de réserves, de restrictions par ces simples mots! En étudiant l'insertion de la grâce dans le cours de l'activité intellectuelle et volontaire nous nous demanderons si c'est au prix d'inconséquences métaphysiques, comme on le dit quelquefois, que Malebranche a maintenu le libre arbitre [2]. Ici, nous nous contentons de préciser qu'il a toujours fait une différence entre grâce efficace et grâce contraignante, entre volonté débile ou accidentellement incapable et volonté annihilée. N'y aurait-il en sa faveur que les textes du *Traité de la Grâce* que nous venons de citer, avec ceux du premier *Éclair. de la Recherche* (« nous coopérons avec une entière liberté » car c'est nous qui produisons « l'acte du consentement », Dieu « nous faisant agir avec une entière liberté... nous fait mériter » etc.) [3], ce serait assez pour le séparer de Jansénius et même de tout Port-Royal. Mais quand il a fallu s'expliquer, quand il a fallu voir de plus près la question et donner sur ce point de ces réponses méditées qui, seules, rendent vraiment la pensée d'un théologien, avec quelle franchise il a tranché! [4] « Qu'on juge s'il n'est pas plus sûr de se tenir au sens naturel du concile de Trente [5], et des bulles reçues de l'Église contre

1. *Nat. et Gr.*, III, II, XXVIII.

2. E. JOYAU dans *La théorie de la gr. et de la liberté mor. de l'homme* (p. 123) admire à juste titre la psychologie du philosophe, mais croit qu'il « ne peut se soustraire aux nécessités » de sa théologie, si ce n'est « par une inconséquence qui l'honore », etc. M. Joyau, tout en montrant infiniment plus d'instinct moral et de bon sens qu'Arnauld et ses admirateurs, est cependant victime des jansénistes en ce sens qu'il attribue, sur leur témoignage, à saint Paul, saint Augustin, et à Malebranche la « triste extrémité déterministe » toujours condamnée par l'orthodoxie chrétienne.

3. *Premier Éclaircis.*, p. 296-297; reprise de ces pensées, peut-être encore plus explicite, dans le § 12 de la *Première Rép. à. M. A. (Rép. du P. M.*, t. II, p. 17, 18). « Le mouvement de la grâce n'est point efficace par rapport au consentement. Je veux dire qu'il presse la volonté, mais qu'il ne produit pas son consentement. Il dépend de nous de le donner, ou de le refuser ». Explications détaillées § 16 à 20; *ibid.* (libre arbitre prouvé par mérite, hésitations, remords, sentiment intérieur...)

4. Dans ses diverses *Lettres* à Arnauld comme dans ses *Éclairc.* et tous ses ouvrages de controverse, Malebranche a souvent revendiqué le droit de préciser ses positions, et au besoin, de compléter ses études, voire de corriger des formules que d'autres préoccupations avaient introduites au détriment de sa vraie pensée.

5. *Sessio VI*, ch. IV. « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendi Deo... quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere... A. S.». Cf. ch. V, même *Sess.* explications contenant

les cinq propositions qui confirment la même doctrine, que de défendre la grâce efficace par elle-même, efficace, dis-je, dans le sens de l'auteur, par rapport au consentement de la volonté; soit que par cette grâce on entende la délectation victorieuse, soit qu'on entende la prémotion physique — toute hypothèse est donc exclue — ...L'Église est infaillible. Les décisions des conciles sont dictées par le Saint-Esprit... On est donc obligé de les entendre, ces décisions, et de s'y soumettre selon le sens qu'elles font naître naturellement dans l'esprit. Qu'on juge donc par là ce qu'on doit croire des opinions de l'auteur — Arnauld — et des autres théologiens, quelque réputation qu'ils aient acquise dans le monde par leurs belles et éclatantes qualités personnelles [1] ». Suit un long commentaire moliniste des textes augustiniens sur la grâce; commentaire déjà développé sous plusieurs formes, avec celui des canons du concile de Trente sur la liberté, dans la *Rép. au livre des vraies et des fausses idées* (ch. III surtout) et la *Première Lettre contre la Défense de M. A.* [2]. Il n'y a nul doute sur les opinions de notre théologien après ses accusations répétées contre « le nouveau dogme » d'Arnauld [3] et ses développements sur la résistance à la grâce : « il dépend de nous, non de mériter la grâce, ce que soutenaient les Pélagiens, mais d'en faire un bon usage ou de la rejeter selon ces paroles du Concile de Trente : Quippe qui et illam gratiam abjicere potest [4] ».

les mots cités par Malebranche : « eidem gratiae libere assentiendo et cooperando... quippe qui illam abjicere potest... unde in sacris litt. « convertimini »... etc. libertatis nostrae admovemur ».

1. *Prém. Physique*, XV, 397.

2. Rapprocher ces explications de celles données dans la *Première Rép. à M. A.* (t. II), § 28 et suiv., à propos du texte « invictissime velint » du *De corrept. et Grat.* XII, son interprétation générale de l'augustinisme, contre protestants et jansénistes au § 30, et sa comparaison très détaillée des textes d'Augustin et de Pélage pour prouver que ce qui est en question ce n'est nullement la liberté de l'homme, mais bien la nécessité de la grâce (admise par tous les catholiques).

3. « Voilà les Hérétiques devenus Catholiques sur les matières de la grâce... Mais les Pères du Concile de Trente sont de vrais Pélagiens », *Deuxième Let. c. la Déf. d'Ar.*, p. 490-491 et 498-500 (Arnauld, Luther, Calvin).

4. *Ibid.*, p. 486-487. Il est à noter que Malebranche maintient la liberté, non seulement à l'égard de chaque grâce particulière, mais jusqu'à ne vouloir « pas même que le don de la persévérance, considéré comme l'assemblage des secours particuliers, soit invincible par lui-même... De sorte que notre persévérance n'est un don de Dieu que parce que sans le secours de la grâce de Jésus-Christ nous ne pouvons persévérer » *Première Rép. à M. A.* (t. II), p. 41, p. 55.

B. Prédestination et Équité.

Il ne convient pas de beaucoup insister sur le mode de distribution de la grâce. Malebranche y est original, il est vrai, trop original même pour être prudent théologien : « nova, mira, falsa... » disait Bossuet du *Traité de la Grâce* [1] et ce fut aussi l'opinion de l'Index [2]. La psychologie ne s'y enrichit guère plus que l'orthodoxie. Quant à la métaphysique, elle ne fait que déduire les conséquences de principes déjà connus.

1. *Les « lois générales » laissent à Jésus-Homme la responsabilité de distribuer les grâces.*

Les biens surnaturels comme ceux de la nature sont distribués selon des lois générales [3]. L'amour que Dieu porte à son immuable sagesse en est garant. Ils sont absolument gratuits : la seule bonté de Dieu « l'incline à donner à l'homme un bien infini » et sa justice d'autre part exige que la « récompense » de la vision béatifique « soit proportionnée » à nos actes terrestres, c'est-à-dire que ces derniers doivent être élevés par la grâce à un ordre divin [4]. Ces raisons humaines se renforcent d'ailleurs d'autorités assez sûres pour ne point laisser d'inquiétudes à Malebranche [5], et les considérations purement spirituelles tirées de la Révélation achèvent de l'affermir, la même raison en effet qui lui faisait admettre la nécessité stricte du péché originel lui fait proclamer l'entière gratuité du bienfait divin. C'est la gloire de Jésus-Christ de tirer à sa guise du « néant de sainteté » que nous sommes « un monde nouveau ». Pour sa gloire, « Dieu a permis que nous fussions tous en Lui de nouvelles créatures, par l'effet d'une grâce qui ne suppose point de mérite ». Jésus-Christ, suppléera donc par ses desseins et désirs particuliers à ces choix individuels que Dieu, dans son immuable perfection, ne pouvait former [6].

1. Probablement Bossuet : cf. LAPORTE, *Doctrine de la Gr.*, p. 313.
2. Cf. Malebranche, par H. JOLY, p. 39-40.
3. VIe, VIIe, VIIIe *Médit. Chrét.*; *Recher.*; *Éclairc. sur les Causes Sec.*; *Entret. sur la Métaph.*, VIIe, IXe, Xe; *Tr. de Mor.*, I, VIII, et passim; *Nat. et Gr.* tout le premier disc. et *Dern. Éclairc.*; *Rép. au Liv. Vraies et Fausses Idées*, ch. IV; *Rép. à la Dissert.*, ch. VII, XI; *Rép. aux Réfl. philos. et Théol.*; *Abrégé du Tr. Nat. et Gr.*; *Prémot. Phys.*, passim.
4. *Prém. Phys.*, § 21, p. 413.
5. Nombreux textes d'Augustin *(De Dono Persever, de Gratia et Lib. Arb., de Correp. et Gr., de Praedest.)*. commentés dans *Deuxième Lettre contre la Déf. de M. A.*, p. 513-514.
6. Une seule concession apparente : Malebranche esquisse dans l'art. LVII du premier Disc. du *Tr. N. G.* (p. 314) une explication de la prédestination en accord

Ainsi les « pensées et désirs de Jésus-Christ — comme homme — seront-ils la cause occasionnelle ou distributive de la grâce efficace dans les âmes. Cela pour trois motifs : Jésus-Christ est l'Architecte du Temple éternel dont les élus sont les pierres vivantes; or il choisit les pierres dont il a besoin... Il est encore le Chef du corps mystique qu'est l'Église : c'est Lui qui envoie le mouvement et la vie dans les chrétiens qui sont ses membres. Il est enfin Médiateur entre les hommes et Dieu, et nulle grâce efficace ne descend de Dieu aux hommes qu'Il ne l'ait désiré [1]. Jésus, comme homme, choisit donc pour bénéficiaires de ses grâces de choix ceux auxquels sa pensée et son cœur s'intéressent pour des raisons particulières, moins d'après leurs mérites humains (ce qui favoriserait le Pélagianisme) que selon les besoins de son Église ou les prières qu'on lui fait. « C'est par des désirs actuels, passagers et particuliers de l'âme de Jésus, que la grâce se répand sur des personnes qui n'y sont point préparées, et d'une manière qui a quelque chose de singulier et d'extraordinaire... on ne doit point être surpris si elle est quelquefois donnée à de grands pécheurs [2] » qui même n'en profitent pas; c'est que Jésus-Christ les a comme « essayés », ayant besoin d'âmes de cette sorte pour son Temple éternel.

2. *Comme le prouvent la Philosophie de Malebranche et surtout saint Paul interprété par lui.*

Malebranche développant pour la première fois dans le *Traité de la Grâce* son système sur le rôle humain de Jésus-Christ a-t-il prévu quelle stupeur il allait causer? Fénelon dans sa *Critique*, Bossuet dans ses conversations et ses lettres [3], ne manquent pas de blâmer cette division introduite dans la personne du Christ.

avec la « science moyenne » des Molinistes. Mais il ajoute aussitôt qu'il le fait, pour « condescendre » à ce qu'il tient pour illusion « d'honnêtes gens » : « les personnes qui méditent un peu peuvent bien voir ce que j'en pense ».

1. *Conv. Chrét.*, n. 4, p. 231; comparez *Médit. Chrét.*, XIV, 14-22; *Nat. et Gr.*, deuxième Discours, 1re p.

2. *N. et Gr.*, II, 1 art. XVI, XVII, XXII.

3. Bossuet écrit à l'évêque de Castorie (23 juin 1683), « Opto quamprimum edi ac pervenire ad nos hujus tractatus promissam confutationem — il s'agit des *Réflex. Philos. et Théol.*, déjà promises par Arnauld et qui paraîtront deux ans plus tard — neque tantum ejus partis qua de Gratia Christi tam falsa, tam insana, tam nova, tam exitiosa dicuntur, sed vel maxime ejus qua de ipsa Christi persona, sanctaeque ejus animae, Ecclesiae suae structurae incumbentis, scientia, tam indigna proferuntur » (dans le *Tr. Nat. et Gr.*, dont il a parlé plus haut). *Corresp.* de Boss., Hachette, t. II, p. 383. A quoi le prélat répond, le 22 juillet, qu'Arnauld promet « se ad illud operis promptum esse; praesertim cum tu, Antistes illustrissime, hoc postules », etc...

On demande à Malebranche s'il s'inscrit en faux contre le Dogme et la Tradition qui reconnaissent dans tous les actes du Christ l'action de Dieu, absorbant et s'assimilant l'Humanité sainte par l'union hypostatique. Arnauld, naturellement, ne tarit pas d'exclamations et d'indignations contre cette « mystérieuse pensée » dans la *Dissertation sur un Éclaircissement* et dans les *Réflexions Philosophiques et Théologiques*. Et nous-mêmes, comprenant mal qu'un croyant, un prêtre pieux, avance pareilles innovations sur l'Homme-Dieu, nous cherchons instinctivement ses sources. De qui s'autorise-t-il? Si toute la tradition est contre lui, n'y a-t-il pas du moins quelque théologien qui ait soutenu ce système ou quelque passage obscur d'un grand docteur qui puisse y conduire? Mais Bossuet, Fénelon, Arnauld, savants avertis, s'il en fut, sur l'histoire des dogmes de la grâce affirment sans hésiter que Malebranche en est seul responsable [1]. Celui-ci, loin de protester, de se couvrir d'une « autorité », reconnaît pleinement l'originalité de son invention. Chaque fois qu'il en parle, dans le *Traité de la Grâce*, la *Rép. aux Livres des vraies et fausses Idées*, la *Rép. à la Dissert.*, la *Rép. aux Réflexions Philos.*, l'*Écrit contre la Prévention*, et les diverses *Lettres*, c'est toujours en son propre nom, en marquant la liaison nécessaire de ces déductions avec sa pensée générale. Bien mieux, pressé par Arnauld et traité de « novateur » théologique, il distingue : innover des dogmes, ce qui est hérétique; — et renouveler l'appareil scientifique ou philosophique dont se sert la théologie, ce qui est l'ouvrage des grands docteurs... ce qu'il prétend bien avoir fait. « Il a toujours été permis de donner des preuves des vérités anciennes; ou plutôt, c'est une obligation indispensable à tous ceux qui sont en état de le pouvoir faire, lorsqu'il paraît que le monde en a besoin. C'est la conduite qu'ont tenue les théologiens et les Pères [2] ». Enfin Malebranche laisse paraître la raison profonde de ses audaces, le rêve

1. Lettre de Bossuet à l'Allemans, 21 Mai 1687 *(Corresp.*, t. III, p. 363 à 379). « Tant que le P. Malebranche n'écoutera que des flatteurs... je ne serai point en repos contre l'hérésie que je vois naître par votre système. Ces mots vous étonneront, mais je ne les dis pas en l'air. Je parle sous les yeux de Dieu et dans la vue de ses jugements redoutables, comme un évêque qui doit veiller à la conservation de la foi. Le mal gagne; je n'aperçois pas que les théologiens se déclarent en votre faveur; au contraire, ils s'élèvent tous contre vous. Mais vous apprenez aux laïques à les mépriser... Le succès dont vous paraissez si satisfait dans vos discours me fait peur; car lorsqu'on a du succès en matière de théologie par l'exposition de la commune doctrine de l'Église on a sujet de louer Dieu... Mais lorsqu'on s'éloigne des sentiments de l'Église... le succès ne peut venir que de l'appât de la nouveauté, et toute âme chrétienne en doit trembler : c'est le succès qu'ont eu les hérétiques ». C'est dans cette même lettre que Bossuet dit du système de Malebranche sur la grâce : « Vous détruisez également Molina et les Thomistes » (P. 373.)

2. *Rép. aux 2 et 3 vol. des Réflex.*, p. 353.

de toute sa vie : « Faire servir la Philosophie à la Théologie... des principes nouveaux de la Philosophie pour prouver les vérités de la Religion à ceux qui reçoivent ces principes. Tout le monde sait ce qu'a fait saint Thomas, pour prouver aux sectateurs d'Aristote les Vérités de la Foi selon les principes de cette Philosophie. Pourquoi donc condamnez-vous ma conduite qui est semblable à la sienne [1] »? Aristote, Descartes, Thomas d'Aquin, Malebranche : le parallèle est-il assez clair? Répond-il suffisamment à ce que nous avons dit au chapitre II des ambitions constructrices de notre penseur? Et n'autorise-t-il pas de sa part bien des audaces? D'autant que l'harmonie est parfaite, aux yeux de Malebranche, entre la philosophie des « volontés générales » laissant aux créatures (hommes, anges, Jésus-Christ comme homme) les volontés particulières, et le dogme de la Rédemption opérée uniquement en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, le dogme de la « récapitulation totale » de l'humanité dans le Nouvel Adam [2]. Le rôle de Jésus-Christ comme homme est pour Malebranche à la fois un postulat indispensable de la théodicée de la Providence [3], une pièce nécessaire pour assurer la parité de l'ordre de la nature et de celui de la grâce (place de la contingence et des desseins particuliers de la bonté de Dieu, sans atteinte à son immutabilité [4]), une évidence pour le théologien qui réfléchit sur le rôle de Jésus-Christ : Chef de l'humanité nouvelle, Constructeur du Temple éternel, Héritier des Nations, Médiateur et Avocat entre Dieu et l'homme... tous titres humains, témoignages d'une mission humaine, imposant et expliquant les limitations humaines de la puissance du Christ, respectant donc la liberté de l'homme et justifiant les apparentes inutilités ou étrangetés de la grâce, le petit nombre des élus, etc. [5]. Ainsi Jésus-Christ comme homme a-t-il édifié l'œuvre la plus parfaite qui se pouvait réaliser dans un monde fini et par des voies simples [6]. Insisterons-nous encore? Dirons-nous à Malebranche : « nous voyons combien cette conception du rôle de Jésus-Christ correspond aux exigences de votre doctrine, mais nous demandons par quelle audace vous l'avez imaginée de tous points »? Sa réponse, c'est qu'il ne l'a pas imaginée,

1. *Ibid.*, p. 353-354 (*Rép.* t. III).
2. *Première Rép. au L. I des Réflex. Phil. et Théol.*, p. 66-67 et *deuxième Rép. aux Réflex.*, ch. III, p. 176 (*Rép.* t. III).
3. *Deuxième Rép. au L. I des Réflex.*, § 6, p. 76.
4. *Deuxième Rép. aux Réflex.*, ch. III, p. 180 et suiv.
5. *Première Rép. aux II et III vol des Réflexions*, p. 366 suiv., longue dissertation pour développer avec preuves scripturaires et selon les principes de Maleb. le rôle distributeur de J.-C.
6. *Rép. à la Dissert. de M. A. sur un Éclairc.*, ch. XII, § 7 et 8.

il l'a déduite immédiatement de l'Écriture, au moyen de ses propres principes de philosophie. « Le principal fondement de ce que je pense de la Grâce, c'est que Jésus-Christ comme homme en est la cause occasionnelle, en conséquence de la loi générale, par laquelle Dieu lui a donné pouvoir de lui construire le Temple éternel, l'édifice spirituel de son Église. *Or c'est uniquement l'Écriture qui m'a appris cette vérité.* Je n'ai pu trouver de terme plus propre que celui de cause occasionnelle de la Grâce, pour exprimer nettement et sans équivoque aux personnes pour lesquelles le *Traité* a été composé, l'influence nécessaire de notre Chef et l'intercession efficace de notre souverain Prêtre. Ceux qui savent les principes que j'ai supposés dans le *Traité*, et ce que l'Écriture nous apprend des qualités de Jésus-Christ en jugeront [1] ».

Quant aux textes dont il s'inspire, il en cite bien des Évangiles [2] et quelques versets de Psaumes [3] ou des Actes [4], mais la vraie mine, c'est saint Paul et très spécialement cette *Épître aux Hébreux* où l'Apôtre a décrit le rôle messianique du Christ. Il en extrait et commente dans son sens toutes les expressions qui reviendront dans ses divers ouvrages : sur le Souverain Prêtre (IX, 11), le Chef de la maison de Dieu (III, 6), la Victime de l'humanité (X, 2), le Médiateur humain (VII, 25) [5], Pontife entre Dieu et nous (IV, 15 et V, 9), toujours exaucé (X, 20) : donc *seule vraie cause* de toute grâce [6].

Il y a là une vingtaine de pages [7] des plus suggestives, qui nous paraissent expliquer la genèse de la pensée de Malebranche. Après l'accumulation des textes que nous venons de citer, tous interprétés comme révélant le côté humain de la mission du Christ, les autres paragraphes sont consacrés à détailler comment s'encadre parfaitement dans la philosophie de Malebranche telle ou telle expression de saint Paul relevée avec une complaisance particùlière : Jésus-Christ « victime », « prêtre », et surtout « chef », pontife toujours vivant « dans la maison de son Père » ce que notre philosophe interprète comme le Temple qu'est l'Église; il l'adapte à merveille à la représentation qu'il s'est faite de Jésus-Christ, nouveau Salomon, travaillant comme homme, dans le Temple éternel... car l'Écriture, observe-t-il, ne dirait pas « la maison du Père » mais

1. *Première Rép. aux Réflex.*, ch. I, § 1, p. 43 à 44.
2. Mt. 28, 18, Jo., 7, 39; 3, 35; 11, 42 : le Fils et le Monde rachetés.
3. *Ps.* II « Postula a me, et dabo tibi Gentes haereditatem tuam ».
4. *Act.*, ch. XIII, 33.
5. Malebranche écrit en capitales le HOMO CHRISTUS JESUS de saint Paul.
6. « Vrai propitiatoire » comme s'exprime *l'Ép. aux Rom.* (X, 13).
7. Pp. 380 à 398 du t. II des *Rép.*, tout le ch. XI.

bien « sa maison » si Jésus-Christ agissait en Dieu et non simplement comme homme [1].

Ce qui confirme l'importance décisive de ces textes aux yeux de Malebranche, c'est qu'il les transcrit, au moins les plus importants, dans son résumé du *Traité de la Grâce*. Reprenant ici les grandes lignes de son ouvrage dans une intention plus précisément polémique et technique, il décrit le rôle de Jésus-Christ uniquement en rappelant son exégèse de l'*Épître aux Hébreux* avec les quelques passages de saint Jean qu'il y avait joints [2]. Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier, au point de vue du dogme chrétien, les idées de l'auteur et la fidélité de son interprétation de saint Paul. Mais il était intéressant de rechercher les origines d'un système si nouveau.

3. *Le Salut, réellement offert à tous.*

L'important au point de vue qui nous occupe, c'est de savoir que Jésus-Christ « est mort pour tous les hommes, et pour ceux mêmes qui périssent tous les jours ». Tous « peuvent donc augmenter l'efficace de la grâce à leur égard [3] » et même se sauver s'ils veulent, car ils disposent tous des mérites du Christ s'ils consentent seulement à les accepter : « il suffit de rompre le commerce que nous avons avec les corps pour se trouver uni à Dieu, à cause de l'influence continuelle que Jésus-Christ répand dans ses membres [4] ». Mais encore, cette séparation est-elle possible, ce oui, Dieu donne-t-il à tous les secours suffisants pour le prononcer? Question capitale, celle-ci : l'une des plus graves qui séparent les jansénistes de l'orthodoxie catholique. Ils mettent chez l'homme déchu telle indigence et dans la justice divine telle rigueur que seuls quelques privilégiés peuvent espérer échapper à la perte irrémédiable. Malebranche qui croit

1. Malebranche respecte assez la théologie pour reconnaître que le Christ est une personne unique et que le Verbe est indissolublement uni à l'humanité. Mais la nuance qu'il observe, c'est que le Fils de Dieu communique à son Humanité sainte seulement ce qu'il faut de science et de puissance pour construire son Église selon les voies les plus simples et les plus parfaites possibles, mais particulières et donc purement humaines. « C'est le Fils qui est homme, qui est mort, qui est ressuscité, qui construit le Temple éternel : parce que l'Humanité sainte appartient au Fils et subsiste dans le Fils, et nullement parce que le Verbe détermine par des voies particulières les désirs de son âme sainte » *(Première Rép. aux II et III vol des Réflex.*, p. 392). Sur la limitation des pensées de Jésus-Christ comme homme, cf. *ibid.*, p. 404 à 409 : « L'âme sainte de Jésus ne voit pas aussi parfaitement que Dieu même l'enchaînement infini des causes, avec leurs effets »; voir surtout § 25 à 43, discussion des textes du *Traité de la Grâce* sur la science de Jésus-Christ.

2. *Contre la Prévent.*; abrégé *Tr. Nat. et Gr.*, § 16, p. 145-147, t. IV des *Réponses*.

3. *Nat. et Gr.*, I, II, L. 3.

4. *Tr. de Mor.*, I, x, X, ch. XI, IV.

avec eux au petit nombre des élus[1], ne les suit-il pas dans la théorie de la prédestination irrévocable? Oui ou non, la bonne volonté de chacun rencontre-t-elle réellement, en fait, les grâces suffisantes pour faire son salut?

Quoiqu'il n'y ait pas dans ses œuvres de réponse tout à fait péremptoire, plus d'une affirmation assez nette rend le même son que ce paragraphe du *Traité de Morale* sur la toute puissante bonté du Sauveur : « Mais, dira-t-on, le feu communique la chaleur par la nécessité des lois naturelles; on ne peut s'en approcher sans ressentir son action; et il dépend au contraire de Jésus-Christ de prier pour ceux qui l'invoquent. Cette différence est véritable. Mais quoi! Doutera-t-on de la bonté de Jésus-Christ? Oubliera-t-on qu'il porte la qualité de *Sauveur* des pécheurs? Vous le nommerez Jésus, dit l'ange à saint Joseph, car il délivrera son peuple de leurs péchés. Se méfiera-t-on des promesses qu'il nous a faites en tant d'endroits de son Évangile? Qu'on se souvienne que nous avons en lui un pontife qui a éprouvé nos maux et qui compatit à nos faiblesses; qu'il ne souhaite rien tant que d'achever son grand ouvrage, le Temple éternel, dont nous devons être les pierres vivantes... et que dans ces pensées on s'approche avec confiance du trône de sa grâce... qu'on demande, on recevra; qu'on cherche, on trouvera; qu'on frappe, et on aura enfin la liberté d'entrer. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. L'Écriture nous apprend (donc) ces vérités[2] ».

Que ce système ne soit pas exempt d'obscurités, Malebranche le confesse volontiers; mais à tout prendre, il préfère mettre en Dieu qui transcende toutes nos capacités le mystère d'une insondable prescience, qu'en l'homme — au mépris de notre expérience — la contradiction d'un libre arbitre déterminé[3]. En Dieu même, il se refuse à voir une fantaisie despotique ou une sorte de cruauté vengeresse répandant ses biens spirituels inefficaces sur les âmes dans le dessein de les mieux condamner : « on ne peut pas dire sans impiété que Dieu répande le prix du sang de Jésus-Christ dans les cœurs avec ce dessein funeste de les endurcir et de les rendre plus coupables par l'abus qu'ils en feront », etc.[4]

1. Il le répète sans cesse. Il construit sa thèse de l' «action générale » pour répondre à cette objection; jusque dans la *Prémotion* et les dernières polémiques, il traîne cette difficulté, si peu en harmonie pourtant avec son idée optimiste de la sagesse divine et de la bonté du Christ.
2. *Tr. de Mor.*, I, VIII, VIII, 426.
3. *Prém. Phys.*, VII, 282-283.
4. *Rép. aux Liv. des Vraies et F. idées*, IV, 56; mêmes expressions, § 4, *Rép. à M. A.*; cf. *Prém. Phys.*, *loc. cit.*; *Nat. et Gr.*, I, II, LVII.

II. Le point de vue de l'homme.

Au plan humain donc, la grâce, tout en restant incompréhensible dans sa nature, opérera selon les lois de notre psychologie.

1. La grâce du Créateur offre à tous la lumière.

La grâce suffisante, avons-nous dit, est une « lumière de l'esprit... qui ne fait que nous condamner », ou nous montrer la route. Le secours efficace, c'est « cette grâce vive qui opère le sentiment du cœur », sans laquelle « toutes les vérités plus constantes de la morale demeurent cachées... stériles et sans aucune force, puisque l'âme ne les goûte pas »[1]. L'une, grâce du Créateur, éclaire l'entendement tandis que celles du Réparateur affermit la volonté.

Mais la vie intellectuelle n'est-elle pas déjà grâce, dès qu'elle est conforme à la vérité? Qui tracera pour notre âme les limites entre ce que nous pouvons attendre de Dieu d'après l'ordre nécessaire de sa création et ce que nous obtiendrons seulement par faveur? On a si souvent répété que le Verbe extérieurement accessible à la « sagesse commune » est le même que la foi révèle au dedans de l'âme[2]! « L'esprit ne peut connaître la vérité que par l'union *naturelle* et *nécessaire* avec la vérité même; il ne peut être raisonnable que par la raison; enfin il ne peut en un sens être esprit et intelligence que parce que sa propre substance est éclairée, pénétrée, perfectionnée par la lumière de Dieu même[3]... ». C'est de cette lumière consubstantielle à Dieu même que l'on dit : « elle ne laisse pas de répondre à tous ceux qui savent l'interroger par une attention sérieuse » et d'autre part : Dieu « récompense notre foi par le don de l'intelligence[4] ». Aucune solution de continuité n'est donc signalée entre les deux domaines, dans la nature et dans la grâce; au contraire. C'est bien pour cela, que dans le même *Traité*, Malebranche donne le péché comme nécessaire, sous peine de voir l'homme se diviniser soi-même, se faire « cause occasionnelle de sa perfection » par les volontés « méritoires de la grâce et même de la gloire[5]... ». Baïus n'aurait, ici, rien à désavouer.

1. *Rech.*, III, I, IV, IV, 235.
2. *Tr. de M.*, II, II, III, VIII; *Conv. Chrét.*, III, 70 : par le dehors, les démons eux-mêmes « ont encore quelque union avec la Sagesse éternelle », p. 71.
3. Le texte a d'autant plus de valeur que c'est dans le *Tr. de la Nat.*, le 1er art. de la partie consacrée à l'étude de la grâce : III, I, I, p. 333.
4. *N. et G.*, I, I, art. VII et X avec add.
5. Textes déjà cités au début de ce chapitre, *N. et Gr.*, I, II, XXXV.

2. La grâce du Réparateur donne aux chrétiens la « délectation ».

Mais le vouloir de l'homme est entraîné par son amour et son amour est orienté par le plaisir. Malebranche ne veut ni de mots vagues [1] ni d'expressions équivoques [2] pour caractériser la volonté. Nous rappelant ce que nous développions plus haut, nous savons que le bonheur « plaisir ou joie » est seul capable d'avoir prise sur elle. Le *Traité de Morale*, comme les conclusions pratiques de la *Recherche*, est tout entier basé sur un eudémonisme rationnel, sur l'appétit nécessaire de la béatitude; il ne s'agit jamais pour l'homme que d'un choix à faire : plaisir du corps ou plaisir de l'esprit, satisfactions immédiates ou joies futures.

C'est là une artère maîtresse du système de Malebranche : le *Traité de l'Amour de Dieu* le montre surabondamment. « On ne peut aimer que ce qui plaît, ni haïr que ce qui déplaît... et il est absolument impossible de rien vouloir si rien ne nous touche » [3]. Leitmotiv sous-entendu ou répété en propres termes dans tous les chapitres. Et il est bien entendu que c'est une loi sans exception [4], s'identifiant avec la nature de nos tendances : Dieu lui-même ne saurait être aimé que comme étant notre béatitude [5] et en quelque sorte rapporté à notre besoin de lui : « Je supposais que rien n'était aimable que ce qui pouvait nous rendre plus heureux et plus parfaits. Je le supposais, dis-je, comme une notion commune dont je ne croyais pas qu'on pût douter. Je croyais donc alors que tous les motifs de l'amour se tiraient de l'amour naturel de la béatitude, et qu'en un sens très véritable on ne pouvait rien aimer que par rapport à soi, ou que par l'amour de soi-même... c'est que si la perfection ne peut agir en moi et me perfectionner, elle n'est ni bonne ni aimable pour moi [6] ». Et encore plus explicitement, en parlant de l'amour de Dieu chez les saints : « le *motif* de leur amour pour la gloire de Dieu, gloire qui est leur motif libre, ou leur fin

1. Il proteste souvent contre les « termes généraux et indéterminés des thomistes sur la grâce efficace, la volonté humaine » : *Prém. Phys.*, XVII, 398; cf. *Deuxième Rép. à M. A.*, VII (t. II).

2. *Deuxième Lettre c. La Déf. de M. A.*, p. 488-489 : il le raille de « se mettre à couvert à l'ombre d'un pouvoir prochain qui n'a jamais aucun effet... terme impénétrable », etc. *id. Prém. Phys.*, XXVI, 428.

3. *Tr. de l'Amour de Dieu*, p. 79.

4. « Otez donc aux saints l'amour du plaisir ou de la perception agréable, vous ôtez l'amour de l'idée, et par conséquent l'amour de Dieu », p. 83, *ibid.*

5. *Ibid.*, p. 113. « Cette proposition, il ne faut souhaiter sa béatitude que parce que Dieu le veut, est fausse en ce sens qu'elle suppose qu'il dépend de nous de vouloir être heureux; ou que nous puissions avoir des motifs préalables au désir de la béatitude ». *Item.*, p. 103, intéressante analyse psychol. sur la charité.

6. *Deuxième Let. au P. Lamy*, p. 211, éd. Roustan.

dernière, se tire de l'amour de bienveillance qu'ils se portent invinciblement à eux-mêmes, amour excité par la délectation de la Grâce sans laquelle on ne peut rien. Cela est évident, car s'ils ne s'aimaient point eux-mêmes, s'ils étaient indifférents sur leur bonheur, sur leur bien-être, ils compteraient pour rien ce bien être. Ainsi le désir du bienfait serait nul. Donc la reconnaissance cesserait, et par conséquent cette ardeur de plaire au bienfaiteur — ce qui est bien n'aimer Dieu que par rapport à soi — et de se complaire uniquement dans sa gloire... On cherche la gloire de Dieu par le motif du plaisir qu'on y trouve *actuellement*, ou, ce qui est la même chose, par l'horreur que l'on a pour l'injustice et l'ingratitude, c'est-à-dire par un motif tiré de l'amour de soi-même [1] ». Sans doute Dieu seul étant le but ultime de toute activité, notre amour-propre n'est pas la fin de la charité. Mais il est ce qui meut, ce qui éveille et excite ou mieux ce qui constitue la tendance volontaire. « On est porté naturellement à aimer par l'agrément de la perception car c'est la nature de l'âme de vouloir invinciblement être heureuse... Être porté à aimer n'est pas aimer. Aimer, c'est consentir au transport de l'âme : et l'agrément et la convenance ne sont que les motifs, mais motifs absolument nécessaires et sans lesquels l'âme n'a point de force pour aimer [2] ».

Au reste gardons-nous de trop marquer la distance entre motif

1. *Troisième Let. au P. Lamy*, p. 262-3. Malebranche est victime d'une illusion en se croyant ici en accord avec la pensée commune des théologiens : saint Augustin, saint Thomas comme Suarez et les explications du Concile de Trente, etc. *(D. T. C.*, art. *Charité*, par Dublanchy, t. IV, ch. 2219-2220) affirment que ce que nous aimons d'abord, c'est le bien en général : « qua tale » et « qua nostrum » parce que l'objet formel de la volonté, faculté rationnelle, c'est l'*être* en tant que convenable, comme l'objet de la raison c'est l'*être* en tant que connaissable. « Caritas adhaeret et adhaerere facit summae bonitati; et iste est ejus actus primus et unicus; ex quo hauritur et in quo includitur amor concupiscentiae et amor amicitiae » (S. Bonavent., *in III. Sent.* dist. 27, art. I, Q. II ad. 6, t. III, p. 595 éd. Quaracchi). De toutes ces définitions d'ailleurs, il ressort que l'amour du bien, donc de Dieu, est inséparable de l'amour de soi. Bien plus, Malebranche ne fait qu'un avec Bossuet quand il condamne comme contradictoire le « pur amour » rêvé par M[me] Guyon (*Première Let. au P. Lamy*, p. 543) : leur réconciliation s'en suivra. Ce qui vaut mieux, saint Thomas *(Sum. Theol.*, Ia q. LX; a.3 ad. 2; IIa IIae q. XXVI art. 13 ad. 3 et q. XVII a. 8) enseigne avec lui qu'il faut passer par l'amour intéressé et par l'espérance pour atteindre l'amour parfait. Le Concile de Trente *(Sess.* VI, ch. VI) va jusqu'à imposer cette espérance comme un moyen indispensable de salut. Mais la préoccupation de soi n'apparaît à la philosophie chrétienne que comme une *condition* et une résultante, non comme un *motif* de l'amour. Ce qu'elle récuse, au fond, c'est la séparation théorique des intentions, introduite dans un acte psychologique qu'elle tient pour absolument un. A ses yeux, faire de l'amour de soi le motif de la charité (Malebranche ne dit pas la fin, mais le motif) c'est prendre une formalité, un caractère de l'amour pour son essence même. L'amour part du « moi » et reste toujours *mon* amour; mais il est essentiellement objectif, tendant à un *autre* que moi, qui est le *Bien* absolu.

2. *Rép. Gén. au P. Lamy* : Roustan, *Amour de Dieu*, Append. II, 295.

et fin de l'amour : puisque tout mouvement de notre amour, la tendance naturelle de notre volonté aussi bien que sa tendance réfléchie, vient de Dieu. De même que nous connaissons par « l'union naturelle et nécessaire avec la Vérité... de même la substance de l'âme n'est capable d'aimer le bien que par l'union naturelle et nécessaire avec l'amour éternel et substantiel du souverain bien : elle n'avance vers le bien qu'autant que Dieu la transporte; elle n'est volonté que par le mouvement que Dieu lui imprime sans cesse; elle ne vit que par la charité; elle ne veut que l'amour du bien dont Dieu lui fait part [1] ». D'un mot, « tout l'amour que nous avons pour le bien n'est qu'une effusion ou une impression de l'amour par lequel Dieu s'aime [2] ». Et l'amour dépendant du plaisir, le libre arbitre ne pouvant, au moins la plupart du temps et peut-être toujours, qu'intercepter un courant de jouissance au profit d'un autre, toute la vie de l'homme tient entre deux amours : la concupiscence ou amour exclusif du plaisir immédiat et des créatures qui l'occasionnent; la grâce ou amour exclusif de la joie [3], du vrai bonheur en Dieu, qui seul le procure. Malebranche est persuadé qu'il reprend ici la pensée d'Augustin [4]. De fait, pour le Docteur, la grâce « substitue dans la volonté la délectation du bien à celle du mal. La loi, irréalisable par la volonté de l'homme déchu, devient au contraire objet d'amour et de délectation pour l'homme en état de grâce, la charité n'étant rien d'autre en lui que cet amour de Dieu et de sa justice qui, inspiré à l'âme par la grâce, fait que l'homme trouve désormais spontanément sa joie dans ce qui jusqu'alors lui répugnait [5] ». Seulement, pour Augustin, la délectation

1. *Nat. et Gr.*, III, I, I, 333; cf. *Quinzième Éclairc. Rech.*, 7e preuve, p. 360, formule sur le concours divin dans l'activité volontaire, tout à fait parallèle à la « vision en Dieu » étudiée au chap. III.

2. *Tr. de Mor.*, II, II, V, 446.

3. Nous avons déjà relevé plus haut l'expression de « sainte concupiscence » chère à Malebranche. Dans la *Troisième Lettre au P. Lamy* cette grâce est appelée « un saint plaisir, un plaisir qui se rapporte directement à la vraie cause qui le produit; un plaisir lumineux et raisonnable », p. 255, ROUSTAN.

4. Saint Augustin avait tendance, surtout dans certaines formules de sa polémique contre Pélage *(De spir. et Litt.*, c. XXVIII; *sermo* 349, *de car.*), à souligner la nécessité de la grâce et la culpabilité, *de fait*, des actions inspirées par l'amour-propre. Baïus et après lui les jansénistes en ont tiré le *principe* d'une culpabilité, de droit, de tout acte ne s'inspirant pas de la charité surnaturelle. Cela, malgré les condamnations répétées de l'Église : contre Baïus (Bulle *ex omnibus*, prop. 920; c. Quesnel *Unigenitus*, prop. 44; c. le Syn. de Pistoie, prop. 23 et 24). Malebranche, tout en adoptant la terminologie janséniste et en partie leur mentalité marque un certain retour vers saint Augustin en admettant la possibilité d'actes honnêtes et même méritoires au simple plan humain, la légitimité de l'amour-propre, la salubrité de la crainte *(T. de M.*, I, VIII, 13 et 14).

5. E. GILSON, *Introd. à l'étude de saint Augustin*, 2e p.; chap. III, p. 204.

est plus intérieure, elle n'est pas un attrait ou un « poids » agissant du dehors, « différent de la volonté, cause de la volition, elle n'est que le mouvement même de la volonté vers son objet »; c'est donc elle qui est l'amour. « Elle n'est que l'amour qui n'est lui-même que le poids intérieur de la volonté, laquelle n'est à son tour que le libre arbitre même ». Malebranche par son profond instinct métaphysique rejoint un peu la pensée du maître, corrompue par Jansénius. Celui-ci, reprenant à son insu la fausse conception de Pélage[1], scindant l'unité vitale et réalisant comme « choses » de pures abstractions, avait extériorisé les attraits. « Il introduisait dans la volonté augustinienne un motif déterminant, de nature hétérogène, qui malgré tous ses efforts ultérieurs, donne à l'action de la grâce divine l'aspect d'un déterminisme du dehors sous lequel la liberté de la volonté disparaît[2] ». Malebranche sent la faiblesse de cette position, et nous l'avons entendu protester en propres termes contre l'assimilation de la volonté à la balance... Mais les préjugés de Jansénius ont pénétré les commentateurs d'Augustin, ils s'imposent à notre philosophe : malgré qu'il en ait, la comparaison détestée revient à tout instant sous sa plume[3]; il finit par concevoir l'insertion de la grâce comme s'il fallait résoudre l'impossible problème de faire pression du dehors sur l'activité volontaire sans entraver sa spontanéité.

3. La théorie des « deux amours ».

Cette séparation d'avec Augustin est à nos yeux d'une souveraine importance. Du même coup, Malebranche abandonne aussi saint Thomas et les Thomistes, les Molinistes, les Augustiniens et toute interprétation catholique. Jusqu'à présent, sauf le jansénisme, toutes les écoles ont considéré le mystère de la rencontre de Dieu et de l'homme comme se faisant au plus profond de notre vie psychologique. C'est à la source même que les eaux de la grâce imprègnent déjà notre volonté. Il est très vrai que les expressions dont on se sert expriment plutôt des tendances que des doctrines parfaitement définies. Plus favorables à l'intégrité de la volonté ou à celle de l'influx surnaturel, elles restent dans un vague dont

1. P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin* (R. S. R., 1932).
2. Pour toutes ces citations, cf. Gilson, *loc. cit.*, p. 205 et n. 3 de la p. 204.
3. Sans vouloir ajouter une nouvelle liste aux textes cités ailleurs, rappelons les comparaisons détaillées de : *Rech.* IV, X, I, 340; *Nat. et Gr.*, II, I, XXIX, et XXX, 326; *Conv. Chr.*, IX, 224 à 225, où l'on ajoute qu'Adam avant le péché n'avait pas besoin de la grâce du Sauveur « parce que les poids de la balance étaient nuls ». Pour un aperçu d'ensemble sur l' « image de la balance » son rôle et sa fréquence dans Malebranche, cf. H. Gouhier, *La Philos. de Malebranche*, p. 144, texte et note 2.

Malebranche peut se gausser. Mais il y a une chose claire, c'est que jamais personne parmi les orthodoxes n'a imaginé la vie chrétienne comme on figurerait un confluent de forces physiques [1]. C'est à leurs yeux une unité métaphysique absolue : l'homme n'a pas à « choisir » Dieu, ni Dieu à « pousser » l'homme; par la grâce l'homme est un *autre:* ni homme seul ni Dieu seul, mais un homme surnaturalisé [2]. La grâce sous sa forme complète, c'est la grâce « élevante », surnaturalisante. De sorte que Malebranche, dans tout ce qui nous reste à voir, est malgré lui tout à fait original. Il construit un système d'idées théologiques sur des bases que la théologie n'admet pas [3]. Comme il sauvegarde la liberté, on peut si l'on veut le déclarer sympathique aux molinistes, mais la rencontre est superficielle. Le fond est janséniste : pratique du morcellement dans la psychologie de la grâce... Après quoi, ici comme ailleurs, l'expérience de la conscience impose à notre philosophe des conclusions opposées aux préjugés dont il part, et le voilà qui rétablit (cette fois on ne sait trop comment) la liberté. On comprend qu'Arnauld le persécute : Malebranche révèle plus d'une fois sa filiation janséniste; mais quel enfant terrible et même quel révolté!

La grâce de Jésus-Christ, nécessaire théoriquement à « l'homme faible », pour contrebalancer la concupiscence [4], pratiquement à tous parce que « l'homme voulant invinciblement être heureux, rien ne peut guérir son cœur corrompu par les plaisirs sensibles que l'onction de la grâce, le goût et l'avant-goût des vrais biens [5] », cette grâce prévient et accompagne toujours notre volonté par ses attraits surnaturels. Seul guide sûr des ignorants [6], appui discret mais indispensable des plus fermes [7], elle est proclamée telle par

1. Nous ne perdons de vue ni ce que nous avons dit nous-mêmes sur les deux aspects, physique et moral, de la volonté chez notre philosophe, ni les pages de la *Prémotion* où Malebranche fait précisément le procès d'une conception matérielle, physique, de l'acte volontaire (§ 10, 3e Raison, p. 387, discussion serrée contre les « modalités » de la volonté). Mais c'est un fait que Malebranche, ayant fort bien évité tout dualisme au sein du vouloir, l'établit indubitablement dans la volition.

2. « Vivo autem, jam non ego — solus — : vivit vero in me Christus » (Saint Paul, *Galates*, II, 20).

3. Ce qui est corroboré par le verdict de l'*Index :* « il blâme Malebranche d'avoir témérairement voulu résoudre des questions que les Pères déclaraient insolubles. Il le censure pour avoir entrepris d'éclaircir les mystères par les lumières de la raison » H. Joly, *Malebranche*, p. 39.

4. « L'une — grande lumière — est suffisante à l'homme parfaitement libre et fortifié par la charité; l'autre est efficace dans l'homme faible, à qui le plaisir est nécessaire pour être attiré à l'amour du vrai bien » *(Nat. et Gr.*, III, II, XXI, 339).

5. *T. de M.*, I, IX, II, XIV, III.

6. *Ibid.*, I, II, XII.

7. *Prém. Phys.*, § 10.

saint Augustin[1], car la volonté de l'homme est blessée, incapable depuis le péché originel d'annihiler les plaisirs et les dégoûts qui l'entraînent[2]. D'où le rôle de la volonté placée comme un arbitre entre les deux amours .Quand la grâce joue, le libre arbitre peut examiner aussi bien ses titres que ceux de la concupiscence et n'est pas plus « déterminé » par l'une que par l'autre des forces opposées. Il est donc aussi faux, pour un homme supposé normal et selon les voies providentielles ordinaires, de parler de délectation contraignante que de concupiscence irrésistible. « Maintenant que l'âme est en épreuve dans son corps, que la vie de l'homme est et doit être un combat continuel, parce que c'est le temps d'acquérir des mérites par sa correspondance à la grâce; peut-on dire que lorsqu'elle nous porte à faire quelque noble œuvre, la concupiscence ne fournisse pas assez de motifs pour laisser à l'âme du moins le pouvoir de suspendre son consentement, la liberté de penser, le temps d'examiner, surtout si c'est une bonne œuvre dont on n'ait pas l'habitude de la pratiquer? Or, supposé qu'on suspende un quart d'heure ou plus de temps que ne dure la délectation de la grâce, n'est-il pas évident qu'elle n'aura pas été efficace par elle-même par rapport au consentement[3]? » A regarder de plus près l'aspect moral des actes humains, la nécessité de la grâce nous paraîtra plus radicale encore. Nous comprendrons qu'elle est indispensable non seulement pour accomplir certains exploits, mais à toute heure, pour donner valeur à la plus simple bonne action. Valeur surnaturelle, c'est évident : Malebranche pense comme l'unanimité des croyants quand il affirme l'absence complète de proportion entre le fini des actes humains et l'infini du Dieu qu'ils glorifient ou des récompenses qu'ils obtiennent[4], et quand il déduit que sans la grâce de Dieu, sans l'élévation spéciale qu'elle donne à nos gestes, nous restons à notre place de créatures n'ayant aucun pouvoir dans le domaine de la vie et de la béatitude divines[5]. Sur la grâce donc sont fondées l'espérance des biens éternels[6], la dignité et la sainteté du chrétien[7],

1. *Ibid.*, § 15; *R. au L. des Vr. et des F. idées*, I, 38.

2. *Prém. Phys.*, § 13 et cf. notre ch. IV. Non seulement le « rappel » de la conscience « tel qu'il était chez les païens » ne suffisait pas à leur salut, mais il « n'était que pour justifier la conduite de Dieu, et pour condamner celle des pécheurs ». *(Conv. Chrét.*, IV, 104). Malebranche adopte donc pour la grâce du Créateur la thèse des volontés vengeresses de Dieu, qu'il repoussait à propos de la grâce du Sauveur et de l'efficace du « Sang de Jésus-Christ ».

3. *Douzième Éclaircis. Rech.*, 340; textes déjà cités de *Première Rép. à M. A.* (t. II).

4. *Prém. Phys.*, § 23, p. 419.

5. *Rép. à M. A.*, pp. 33 à 35 (t. I) et *Deuxième L. contre la Déf.*, p. 516 (t. I).

6. *Tr. de M.*, II, II, I.

7. *Tr. de M.*, I, XI, VI.

la vertu méritoire de ses souffrances [1], l'acquisition de vrais mérites [2], de vrais titres au Royaume du Christ, la possession de Dieu surtout, ce don prodigieux « qui nous tire de notre état profane pour nous sanctifier et nous rendre dignes d'honorer le Père et le Fils, dans l'unité du Saint-Esprit, durant des siècles infinis [3] ».

4. Conséquence : théorie de « l'amour habituel ».

Mais voici qui est plus original : sans la grâce, impossible de vivre une vie morale quelconque. « J'avoue que sans le secours de la grâce on ne peut travailler comme il faut à sa conversion, ni même avoir aucune bonne pensée qui puisse contribuer à la guérison de nos maux [4] ». La raison, c'est qu'aimer « d'un acte d'amour actuel l'ordre plus que toutes choses ne peut se faire que par le mouvement de la grâce [5] ». Or, « on ne peut avoir droit aux vrais biens qu'on ne soit juste aux yeux de Dieu, et l'on ne peut être juste devant Dieu qu'on ait plus de disposition à aimer l'ordre que toute autre chose et que soi-même [6] ».

Ce qu'il faut pour être justifié (toute la première partie du *Traité de Morale* est consacré à le faire comprendre) c'est un amour habituel et dominant de l'ordre [7]. Mais il faut que cet amour soit « habitude » au sens aristotélicien et scolastique (habitus, exis) « d'état stable et permanant [8] ». Il le faut souverain, embrassant l'ordre

1. *Conv. Chrét.*, VIII, 219.
2. *N. et Gr.*, II, I, XIX, 323 (de là, même pour les pécheurs s'ils prient avec foi : *T. de M.*, I, IV, XII).
3. *T. de M.*, II, II, XX.
4. *T. de M.*, I, V, XXII; et II, IV, XII, 5°, qui précise qu'il ne s'agit pas là seulement des grands pécheurs mais de nous tous. « Nous sommes trop corrompus et trop misérables pour même désirer sincèrement d'être délivrés de nos maux » (cf. *Pr. Phys.*, VI, 381).
5. *T. de M.*, I, IV, XI.
6. *Ibid.*
7. On a beaucoup étudié la question de l'ordre dans Malebranche. Par exemple dans le même volume de la *Rev. de Mét. et Mor.*, 1916, M. BLONDEL, « L'anticartés. de M. » et BOUTROUX « L'intel. de M. » : dans un esprit assez différent et assez systématique des deux côtés. Nous nous arrêtons aux conclusions qui ressortent avec évidence des textes de la *Rech.* et concordent également bien avec ceux des *Méd. Chrét.*, et des derniers ouvrages *(Ent. avec un Philo. chinois; C. la Prévent.)* : « L'ordre est l'ensemble des rapports de perfection » c'est-à-dire de ces rapports « entre les êtres de nature différente qui exigent non seulement que l'esprit s'y rende, mais que l'amour et l'estime se réglent par la connaissance de ces rapports ». L'ordre est donc règle et conduit à la perfection : les rapports qu'il précise « sont à la fois des vérités et des lois; une volonté qui les respecte est une volonté juste ». (H. GOUHIER, *La Phil. de M.*, p. 42 à 43). L'ordre c'est l'expression même de la pensée du Verbe, la Sagesse de Dieu. Aimer l'ordre, c'est donc se conformer à sa pensée et à sa volonté.
8. « Car Dieu, juste juge des dispositions des esprits, ne juge pas une âme sur des mouvements actuels et passagers, il la juge sur ce qu'il trouve en elle de stable et de permanent » *(T. de M.*, I, III, XVII).

tout entier avec tant de fermeté que l'on n'ait nulle disposition actuelle à aucune grave défaillance [1]. Tel est le sens du principe capital, de la règle d'or imprimée en italiques dans le *Traité de Morale :* l' « amour de l'ordre qui nous justifie devant Dieu doit être un amour habituel, libre et dominant de l'ordre immuable [2] ». On comprend maintenant qu'un païen, à qui les secours sensibles de la grâce de Jésus-Christ sont refusés, ne puisse absolument pas (posât-il, par un quasi miracle de générosité naturelle, un acte de pur amour de l'ordre au mépris de toutes ses impressions) maintenir longtemps à l'état de « disposition stable et permanente », un pareil héroïsme. « Quand même on supposerait qu'un païen aimerait d'un amour actuel l'ordre plus que toutes choses... Dieu qui ne juge pas l'âme sur ce qu'Il trouve en elle de passager, mais sur ses dispositions stables et permanentes, ne pourrait pas la regarder comme juste et sainte; car un acte d'amour de Dieu sur toutes choses ne peut pas naturellement changer l'habitude invétérée de l'amour-propre [3] ». Formules qui plaisent à l'auteur : il les reprend à plusieurs reprises et consacre un chapitre à les prouver. Il les considère donc comme très importantes; non sans raison, car la conséquence en est énorme : c'est le salut impossible pour tous ceux que les sacrements, ou tout au moins la Révélation chrétienne n'atteignent pas. « Cela — le salut — ne se peut sans l'usage des sacrements que Jésus-Christ a institués pour notre sanctification, pour donner à un seul acte d'amour de Dieu la force d'en produire l'habitude, laquelle seule donne droit aux vrais biens. Ainsi, nul philosophe, ni Socrate, ni Platon, ni Épictète, ni même ceux qu'on peut supposer avoir répandu leur sang pour l'ordre de la justice, ne peuvent être sauvés, s'ils n'ont reçu la grâce que la foi seule obtient [4] ». En bref, la seule vraie vertu, même au plan purement naturel, c'est celle qui vient d'un cœur pur : un cœur où l'amour de l'ordre domine, non par

1. « Parce qu'un seul acte délibéré... dissipe toujours l'habitude de la charité ». (*T. de M.*, I, III, XVII et ch. IV entier).
2. *Ibid.*, ch. III, § 20.
3. *Ibid.*, I, IV, XI.
4. *Ibid.* Le rapprochement avec Port-Royal s'impose. Le Jansénisme revendique à juste titre la paternité de cette rigoureuse doctrine (bien qu'elle soit assez directement inspirée de Luther et Calvin avec leur justification par la foi) : cf. LAPORTE, *La Doct. de la Gr.*, ch. II, § 1, p. 137-148 et 174-231. M. JOLY fait justement remarquer (*T. de M.*, p. 44, n. 2) que l'Église récuse cette pensée : pour elle « la Rédemption est aussi ancienne que le péché d'Adam. Elle a commencé à produire ses effets au moment même de la damnation du premier coupable, par l'effet de cette rédemption les païens et les infidèles ont reçu et reçoivent encore des grâces de salut auxquelles il leur appartient de correspondre; enfin celui-là seul est hors des voies du salut qui y est par sa faute, culpabiliter ».

hasard, mais par disposition foncière [1]. Or cette disposition est impossible sans le secours des sacrements ou tout au moins de la foi.

Pourquoi cet exclusivisme? Est-il absolument rigoureux, et sur quoi se base son affirmation? Pour la rigueur, peut-être autorise-t-elle quelque atténuation. Nous avons entendu Malebranche parler de la volonté salvifique universelle de Dieu; nous avons d'autre part décelé dans la volonté un réel pouvoir de progrès et de perfection. En rapprochant ces deux notions, on peut découvrir, pour ceux-là même que la prédication évangélique et la foi n'ont pas éclairés, une chance de salut : un infidèle pourrait donc se sauver. Il est intéressant de relever, dans ce même chapitre si sévère du *Traité de Morale*, cette suggestion : « il n'y a point d'homme quelque corrompu qu'il soit qui n'ait quelque disposition à aimer l'ordre. Tout homme libre et raisonnable peut donc se corriger ». On restreint il est vrai : « Je ne dis pas se rendre juste » par ses propres forces. « Mais, ajoute-t-on, supposant les secours de la grâce — on ne dit pas : les secours de la foi, — tout homme peut se rendre juste; car l'amour dominant de l'ordre immuable qui nous justifie devant Dieu est une habitude. Or, on peut acquérir cette habitude par le secours de la grâce [2] ». Encore est-il que la vertu reste chez les païens (si tant est qu'elle s'y rencontre) l'apanage infiniment rare de quelque magnifique volonté se conquérant soi-même sans défaillance avec le secours de grâces extraordinaires, tout au long d'une vie. Normalement, la seule vertu c'est la vertu chrétienne acquise par les sacrements [3]. L'explication, en ce qui concerne les sacrements, est bien claire. Ils nous justifient en donnant « à un seul acte d'amour de Dieu la force d'en produire l'habitude, laquelle seule donne droit aux vrais biens ». C'est en ce sens que « les sacrements de la nouvelle alliance répandent dans les cœurs la charité justifiante [4] »; en ce sens aussi que même si l'on a le courage de sacrifier ses passions et de former en soi les vertus, « il vaut mieux sans différer — aller demander l'habitude vertueuse, — la grâce justifiante ou la charité habituelle à la voie

1. *Tr. de Mor.*, IV, x, M. Joly relève avec raison la contradiction de ce court paragraphe qui commence par accorder aux païens des mérites et conclut brusquement à leur profonde corruption, à leur dérèglement (concession aux idées de Baïus). Il y a un malaise et une étrange obscurité dans tout ce chapitre tentant de construire une théorie de la vertu sans préciser quelle vertu, naturelle ou surnaturelle?... et condamnant le libre arbitre selon des préjugés jansénistes, tout en lui concédant des pouvoirs que ces préjugés lui refusent.

2. *Ibid.*, § 14 et 15.

3. *Tr. de M.*, I, IV, XI et ch. VIII.

4. *Tr. de M.*, I, IV, XV et XIX.

la plus courte et la plus sûre » qui est celle des sacrements [1]. Habitude vertueuse ou grâce justifiante ou grâce habituelle, ces mots s'équivalent... et voilà le trait de lumière; de quoi déchirer les brumes dans lesquelles s'enveloppait la « vraie vertu ». Nous ne parvenions pas à discerner ce que peut être la vertu naturelle pure, tout simplement parce qu'il n'y a pas de vertu naturelle pure. La vraie vertu est déjà la grâce habituelle ou sanctifiante, ou elle n'est rien, qu'un courage transitoire ne méritant pas le nom de vertu. « On est juste aux yeux de Dieu » ou on ne l'est pas; Malebranche ne voit pas de milieu. Et si l'on est juste aux yeux de Dieu, on est « agréable à Dieu », capable de mériter le salut, sanctifié. Conséquences logiques de la théorie des deux amours : créature ou Créateur, désordre ou ordre immuable; qui aime l'ordre aime comme le Verbe et avec lui, l'union est consommée, pourquoi mettre des distinctions? « Outre la grâce efficace par elle-même et la grâce de lumière, les justes ont encore la grâce habituelle qui les rend agréables à Dieu et les met en état de faire des actions méritoires du salut. Cette grâce, c'est la charité, l'amour de Dieu, ou l'amour de l'ordre... comme c'est d'ordinaire le plaisir qui produit l'amour de l'objet qui le cause ou qui semble le causer, c'est la délectation de la grâce qui produit l'amour de Dieu. C'est la jouissance des plaisirs sensibles qui augmente la concupiscence; c'est aussi la grâce de sentiment qui augmente la charité... Car ces deux amours, charité, cupidité, se combattent incessamment l'un l'autre, et se fortifient de la faiblesse de leur ennemi [2] ». Ce qui semble bien réduire la grâce habituelle à des phénomènes conscients, à un amour réciproque entre Dieu et l'homme; laissant dans l'ombre son côté plus intime de participation à la vie divine avec les vertus infuses. D'où, pour les enfants baptisés, donc bénéficiaires de la grâce habituelle avant l'âge de raison, cette hypothèse singulière : « ils ont été justifiés

1. *Ibid.*, I, VIII, II. Que les sacrements donnent cet « état d'amour habituel de l'ordre », Malebranche en voit une preuve d'autorité dans l'absolution donnée au pécheur même invétéré : si elle le purifie vraiment, c'est que, selon sa thèse, le sacrement de pénitence non seulement efface la coulpe et la peine due au péché, mais détruit toutes les dispositions dépravées « puisqu'il n'y a que l'habitude qui justifie devant Dieu » *Ibid.*, § 10 et 13.

2. Nous nous rendons compte de ce qu'a d'étonnant pareille formule de la part d'un prêtre instruit et pieux reléguant la grâce habituelle au XXXV[e] paragraphe de la dernière partie du *Tr. de la Gr.*, pour en donner cette définition. Nous sentons quel contraste il y a entre cet apparent oubli de ce qui faisait le prix infini de la grâce (la possession filiale de la vie divine) et ce que nous rencontrions naguère dans Malebranche sur la valeur miraculeuse de notre vie divinisée. Nous sommes au point vulnérable de sa philosophie : la nature indécise des relations, et d'abord des distinctions, entre créature et Créateur... et par suite entre vie ou vertu naturelles et vie ou vertu surnaturelles : nous y reviendrons à propos du mérite.

ou par une disposition de cœur semblable à celle qui demeure dans les justes durant les illusions de la nuit, ou peut-être par un acte libre d'amour de Dieu qu'ils ont fait étant délivrés pour quelques moments de la domination du corps par la grâce du sacrement; car comme Dieu les a faits pour l'aimer, on ne peut concevoir qu'ils soient actuellement dans la justice et dans l'ordre de Dieu s'ils ne l'aiment ou s'ils ne l'ont aimé ou, pour le moins, si leur cœur n'est disposé de la même manière qu'il serait s'ils l'avaient actuellement aimé »[1]. Il n'y a donc pas un domaine de la grâce et un domaine de la nature, car notre nature sans la grâce deviendrait un monstre de concupiscence; et d'autre part, envisagée du point de vue de l'homme, la grâce passe, pour ainsi dire, par les lois de la psychologie et n'y dénature rien. Nous savons, *ex parte Dei*, que la grâce suffisante est offerte à tous; nous adorons en Jésus-Christ le dessein sage et miséricordieux qui lui fait répandre ses largesses avec surabondance sur les catégories d'ouvriers devant faire plus d'honneur à sa Jérusalem céleste [2]; et si nous regardons l'homme dont l'indigence est prévenue par la grâce, nous voyons sa volonté sollicitée par la sainte « concupiscence » rester maîtresse de ses consentements et par eux de sa destinée. L'harmonie est visible : la Toute-puissance de Dieu proclamée (au moins selon l'ordre des actions physiques), la liberté respectée (au moins comme pouvoir moral).

5. Le « congruisme ».

Malebranche n'a pas insisté beaucoup sur une dernière question : Jésus-Christ en distribuant ses grâces selon les besoins de son temple, s'accommode-t-il aussi aux possibilités humaines? Il en appelle certains « de telle manière et dans telles circonstances qu'ils consentent à leur vocation, et que la vie les quitte avant qu'ils abandonnent celui qui les appelle. Ce sont ceux que saint Augustin nomme « congruenter vocati [3] ». Sur quoi notre théologien « ne doute nullement que la connaissance que Dieu a des déterminations libres de nos volontés dans toutes sortes de circonstances, ne lui serve pour l'établissement de ses décrets et l'exécution de ses desseins [4] ». Il en doute si peu qu'il se félicite d'être appelé Moliniste

1. *Rech.*, II, I, VII, VI, 134.
2. *Nat. et Gr.*, II, 1re p., cette pensée revient *passim* par explications ou allusions à toutes les pages depuis l'article XVII jusqu'à XXIV (sur « les divers désirs de l'âme de Jésus »).
3. *Première Rép. à M. A.*, XLII, 58-60.
4. *Troisième Rép. à M. A.*, V, 144 (t. II), *it.*, *Première Rép. à M. A.*, XXII, qui termine ainsi une discussion sur le pseudo-problème de la grâce efficace : « il est

(bien qu'il n'ait « point lu cet auteur ») si telle est la pensée de Molina. Mais quelle correspondance y a-t-il entre les faveurs prévenantes de Dieu et les efforts qu'il prévoit chez ses fidèles? Malebranche ne le dit pas; il tourne court, se bornant à marquer après saint Augustin qu'il ne faut pas vouloir fonder le choix de Dieu sur « la différence des mérites naturels [1] ». Le « Congruisme » qui, pour le dire en passant, n'est pas de Molina mais plutôt de Suarez et de Bellarmin, était dans la logique de son système [2] : il est évident qu'avec une telle préoccupation de sauvegarder l'intégrité du libre arbitre on doit faire dépendre l'efficacité de la grâce de son adaptation à chaque personnalité humaine.

Mais l'on peut se demander, à voir d'une part les grandes vues métaphysiques sur les « lois générales » et l'immutabilité divine, d'autre part la puissante synthèse grâce à laquelle la psychologie humaine et le libre arbitre s'harmonisent avec cet ordre universel, on peut se demander : ces sortes d'irrégularités et, pour tout dire, d'accidents que sont la grâce du Réparateur, les vouloirs particuliers de l'Homme-Dieu, les sacrements, ne viennent-ils pas briser une si belle ordonnance? Au fond, ce qu'il y a d'individuel dans la grâce, la part de relations personnelles qu'elle établit entre l'homme et Dieu, n'est-ce pas du superflu dans le système de Malebranche? N'est-ce pas un bloc assez erratique de « foi théologique » plutôt que la pensée profonde du philosophe? La vraie théorie de Malebranche sur le mérite ne se réduirait-elle pas plus logiquement à un moralisme affiné, presque kantien? Ou, au contraire sa philosophie postule-t-elle ces compléments théologiques? La question est d'importance : elle est de celles qui révèlent l'esprit d'un auteur.

évident que la grâce efficace est de même nature que la grâce suffisante. Telle grâce actuelle est efficace par rapport à tel effort ou tel consentement de la volonté, lorsque Dieu la donne dans les circonstances où il prévoit que l'homme donnera ce consentement : elle est suffisante par rapport à mille autres effets » (p. 26).

1. *Première Let.*, XLII, 59. Ce qui dut apaiser Fénelon à propos du « semi-pélagianisme » de Malebranche.

2. Il l'a franchement adopté, par exemple dans son explication de l'impeccabilité de Jésus homme par la congruité : *Rép. à M. A.*, *Deuxième Let. c. Déf.*, 506-509.

CHAPITRE VI

LE MÉRITE HUMAIN

La question du mérite traitée *ex professo* est extrêmement compliquée pour le théologien entrant dans les discussions d'écoles. Malebranche s'en est gardé : il n'a parlé du mérite qu'en passant. Notre tâche consistera donc ici à dégager des éléments psychologiques, moraux, métaphysiques et théologiques déjà réunis, ce que peut être la notion de mérite d'après le système de Malebranche. L'intérêt de ce travail est de répondre à la question qui s'imposait tout à l'heure à notre esprit : la philosophie rationnelle de Malebranche est-elle gênée par ses croyances chrétiennes? ou si l'on aime mieux : sa tendance profonde serait-elle vers un déterminisme rigide ou fait-elle place — et quelle place — à la vie spirituelle?

Il faut, pour y répondre : 1° prendre d'abord une vue d'ensemble de psychologie morale : l'aspect psychologique du mérite, la part de la réflexion et de l'effort soutenus par la grâce.

2° Puis l'aspect métaphysique : le mérite à son point d'arrivée ou l'union avec l'ordre et avec Dieu, les heureuses conséquences de cette union pour la personnalité désormais enrichie dont les prières et actions deviennent de nouvelles sources de mérites et l'établissent dans l'état de joie spirituelle.

I. Les conditions psychologiques et morales.

Mériter, c'est d'abord conformer nos volontés à la raison universelle.

1. Sagesse et mortification.

Ce qui ne requiert pas seulement un état de fait, une rencontre véritable, mais fortuite ou instinctive, avec la sagesse... pas plus que le démérite ne grève des actions matériellement incorrectes, si le libre arbitre n'y a pris part. « Tout ce qui est conforme à l'ordre est bon, et tout ce qui lui est contraire est mauvais; mais il n'y a rien de méritoire ou de déméritoire que le bon ou le mauvais usage de la

liberté, que ce à quoi on a quelque part [1] ». Ce bon et ce mauvais usage de la liberté se rencontrent uniquement, on s'en souvient, « quand on avance pour ainsi dire librement et par soi-même vers le vrai bien... quand on sacrifie les plaisirs sensibles, et qu'on surmonte la douleur pour l'amour de l'ordre [2] ». Le concours divin et même l'action de la grâce, comme nous l'avons expliqué, ne sont pas exclus pour autant, et Malebranche, pressé par Arnauld, répond avec quelque humeur en soulignant les mots *pour ainsi dire*, en les rapprochant de sa déclaration sur l'amour « *qui n'est purement* que l'effet naturel ou nécessaire de la délectation » et n'a rien alors de méritoire parce que rien de libre et de vraiment voulu. « Par ces « paroles, proteste-t-il, je ne veux dire autre chose sinon qu'on « mérite quand on consent librement à l'impression, à l'attrait « au mouvement naturel et nécessaire que la délectation a produit. « Ces paroles « par ce qu'on avance » sont métaphoriques; et c'est « pour cela que j'y ai ajouté un « pour ainsi dire »... je ne prétends « pas que l'âme puisse se donner du mouvement ou « avancer » par « elle-même [3] ». Si M. Arnauld a lu ma *Réponse à la dissertation*, « il ne peut pas ignorer que ma pensée est, que tous les jugements et tous les consentements de l'âme ne sont de sa part que de simples repos [4] ». C'est pourquoi l'on peut affirmer qu'il « corrompt ma « pensée par le retranchement d'un mot essentiel, lorsqu'il me fait « dire : « nous n'avançons qu'autant que nous sommes poussés par la « grâce. » Il devait laisser ce mot « invinciblement » poussés. Car « selon ma pensée nous n'avançons jamais, et nous ne méritons, « qu'autant que nous sommes poussés par la grâce. Mais nous ne « méritons point, si nous n'avançons qu'autant que nous sommes « *invinciblement* poussés par la grâce. Si M. Arnauld aimait tant à « faire valoir, et à répéter l'expression obscure et métaphorique « dont je me suis servi, du moins devait-il laisser le terme essentiel, « et dont le retranchement peut faire croire que je suis dans l'erreur « des Pélagiens [5] ». C'est donc avec la grâce et par la grâce que la volonté bien ordonnée mérite, mais à condition qu'elle reste volonté, c'est-à-dire maîtresse de ses consentements et de ses repos : c'est le « sentiment de l'Église, assure Malebranche dans la même lettre, que la liberté qui n'exclut que la contrainte et la nécessité, ne suffit pas pour le mérite [6] ». Toute cette théorie de la véritable union

1. *Nat. et Gr.*, III, II, XXX, 341.
2. *Nat. et Gr.*, III, II, XXX.
3. *Rép. à M. A.* (t. II), § 15, 97-98.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, § 18, p. 115-116. Déclarations similaires 118-119.
6. *Deuxième à M. A.* (t. II), § 18, et 115.

à la raison se trouvait parfaitement réunie dans la brève formule du *Traité de la Nature :* « On mérite toujours lorsqu'on aime le vrai bien par raison, parce que l'ordre veut que le vrai bien soit aimé de cette sorte... on ne mérite nullement lorsqu'on n'aime le vrai bien que par instinct ; parce que l'ordre veut que le vrai bien soit aimé par raison... J'avoue que lorsqu'on va pour ainsi dire plus loin que l'on est invinciblement poussé par le désir on mérite. Mais c'est qu'en cela l'on agit par raison et de la manière que l'ordre veut que l'on agisse; car ce qu'il y a d'amour qui excède le plaisir est un amour pur et raisonnable [1] ».

Nous avons assez développé la pensée de Malebranche sur la vertu de contemplation pour n'avoir ici qu'à en rappeler les principes. L'âme vaut dans la mesure où elle vit de vérité [2], la proportion de vérité acquise est celle de la réflexion consentie [3], le sérieux de cette réflexion de l'esprit est mesuré par la mortification des sens [4]. C'est ainsi que la mortification apparaît comme la première condition de la dignité, de la stabilité de l'âme [5] et surtout de son activité intellectuelle. Ceci vaut aussi bien, évidemment, pour sa soumission facile à la grâce que pour l'aisance de ses propres recherches [6] (toujours soutenues d'ailleurs par le concours divin). Sans revenir en détail sur des idées rencontrées plus haut [7], il faut souligner ici deux pensées : l'esprit nourri de vérité y prend goût et ne cherche plus avec la même cupidité les satisfactions inférieures; d'autre part, non seulement la privation, mais la pénitence proprement afflictive a le précieux effet de nous dégager des tendances charnelles, de nous faire désirer et mériter les vrais biens [8].

1. *Nat. et Gr.*, III, II, XXIX.
2. *Ibid.*, III, I, XV.
3. *Tr. de M.*, I, II, XII, et ch. V, § 9, 10; ch. 6 et 11; *Rech.*, I, V, I, 26.
4. *Rech.*, II, I, VIII, II, 140; *Tr. de M.* I, V, XI, ch. VII, § 12, 13, 17, ch. XI, § 12 et 15. ch. XIII, § 12; 2e p., II, XI; *Nat. et Gr.*, III, I, XVI; *Conv. chrét.*, VIII, 201 (BRIDET).
5. *Tr. de. M.*, I, V, VIII.
6. *Ibid.*, I, XI, II; ch. 12, § 19, 22.
7. Et à l'appui desquelles on pourrait ajouter de multiples citations : *Rech.*, VI, I, II, 462-466-7; *Conv. Chrét.*, VII, 185-188, etc.
8. « Quand on a commencé à goûter le plaisir qui se trouve dans l'usage de l'esprit, quand on a reconnu l'utilité qui en revient et qu'on s'est défait des grandes passions et dégoûté des plaisirs sensibles, l'on n'a pas besoin d'autres passions que de celles dont on vient de parler... les désirs de faire bon usage de son esprit, de se délivrer de ses préjugés et de ses erreurs, d'acquérir assez de lumière pour se conduire dans l'état dans lequel on est, et d'autres passions semblables qui ne nous engagent point dans des études inutiles, et qui ne nous portent point à faire des jugements trop précipités » *(Rech.*, VI, I, III, 464). D'autre part « il ne faut point assurément se donner la discipline, si l'on veut actuellement résoudre un problème; cela n'éclaire pas l'esprit.... Mais les souffrances quoique inutiles pour acquérir la connaissance de certaines vérités, sont très utiles pour nous faire mériter la vue de la souveraine

2. Sacrifices et justice commutative.

Par là nous sommes conduits à une considération non plus de simple psychologie, mais de morale. L'homme ne nous apparaît plus comme une pensée devant se déployer librement, et, pour atteindre sa fin providentielle, devant se briser les entraves matérielles que ses sens tendent indéfiniment sur sa route ; l'homme est le chef d'une entreprise, ou plutôt le maître d'une destinée, la sienne propre. Étant libre après tout, de saisir tous les plaisirs qui s'offrent, tout renoncement de sa part lui crée un titre. Il abandonne ce qu'il pouvait acquérir, mais l'éternelle justice ne peut accepter que cet abandon soit une perte : c'est un crédit que lui fait l'agent moral et qu'elle doit mettre de côté pour le lui rendre un jour [1]. De son côté, l'homme ne fait acte vraiment moral que dans cette sorte de contrat avec l'ordre : quelle relation en effet aurait-il avec la morale quand il est payé comptant par le plaisir? Mais s'il est obligé de renoncer au présent et d'établir une créance sur la justice immuable, voilà le mérite qui naît : « la vertu doit présentement être pénible, afin qu'elle soit généreuse et méritoire [2] », et encore : « l'exercice de la vertu est dur et pénible. Cela doit être pour éprouver notre foi et nous faire acquérir des mérites légitimes [3] » : l'effort donc, « l'effort pénible », est la forme nécessaire de toute action méritoire [4]; la variété des efforts et des sacrifices fera celle des récompenses, les degrés de gloire des élus et l'harmonie du monde bienheureux [5]. Disons mieux : cette notion de justice commutative, ce crédit fait à l'ordre, c'est-à-dire à la divine Providence, rapprochons-le de nos études sur la grâce de Jésus-Christ. Comme il était nécessaire pour la gloire de Dieu que le monde se perdît pour être tout entier racheté dans son Fils et éternellement inséparable de lui, de même était-il juste que les hommes fussent tous exercés diversement par la tentation et les sacrifices pour pouvoir être légitimement récompensés,

vérité qui dissipe toutes nos ténèbres, et pour nous apprendre même certaines vérités de morale auxquelles on ne pense point lorsqu'on ne souffre de rien. Les souffrances nous sont nécessaires pour nous détacher du monde et pour satisfaire à la justice de Dieu, étant jointes à celles de son Fils... » *Conv. Chrét.*, VII, 189.

1. *Premier Éclairci.*, *Rech.* 296; *N. et Gr.*, I, II, XXXV et LVI; II, I, XIX; *Am. de Dieu*, 89; *Première Rép. à M. A.*, XXIII, 28. Sur les dédommagements infinis de nos sacrifices : *T. de M.*, II, IX, XIII.

2. *T. de M.*, I, I, XXIII.

3. *Tr. de M.*, II, XIV, IV et I, IV, X; *Am. de Dieu*, p. 91; *N. et Gr.*, II, II, 38. Si bien que dans le ciel on ne mérite plus parce qu'on n'a « plus rien à sacrifier ». *N. et Gr.*, III, II, XXV.

4. *Tr. de M.*, II, III, § 3 et 4.

5. *N. et Gr.*, I, II, XXXI.

chacun selon son mérite, dans la multiple splendeur de la Jérusalem céleste. « Les Bienheureux dans le ciel auront sans doute une sainteté et variété de dons qui répondra parfaitement à la diversité de leurs bonnes œuvres. Ces sacrifices continuels par lesquels le vieil homme se détruit et s'anéantit, couvriront de grâces et de beauté la substance spirituelle de l'homme nouveau. Et le péché du premier homme, qui a fait entrer dans le monde les maux qui accompagnent la vie, et la mort qui la suit, était *nécessaire* afin que les hommes après avoir été éprouvés sur la terre fussent *légitimement* comblés de cette gloire, dont la variété et l'ordre feront la beauté du monde futur [1] ». C'est dans cette perspective que se plaçait tout le *Traité de l'Amour de Dieu* [2] et ce noble conseil du *Traité de Morale :* « dans l'état où nous sommes maintenant, il arrive souvent que notre bonheur et notre perfection se combattent, et qu'il est nécessaire de prendre parti... faisant cet honneur à Dieu de croire à sa parole, de se confier à sa justice et à sa bonté [3] ».

3. Dévouement et justice distributive.

Oui, sa bonté dont l'action a bien d'autres prolongements que cette étroite compensation du bien sacrifié. La justice divine est bonté; c'est celle d'une personne et voilà ce qui révèle l'aspect le plus vrai du mérite moral : très au dessus du prêt à intérêt, du compte bancaire d'allure géométrique, une relation de générosité à générosité, de personne à personne avec Dieu. « Quand on sacrifie son plaisir à l'amour de l'ordre, on mérite, car on obéit à la loi divine à ses propres dépens et par là on prononce hautement que Dieu est juste et puissant, jugement conforme à celui que Dieu porte de lui-même; car nos actions ne sont méritoires que lorsqu'elles expriment les jugements que Dieu porte de ses attributs [4] ». Nous percevons ici l'appel, au delà de l'ordre strictement rémunérateur, à l'honneur de Dieu : tout sacrifice est, à la vérité, beaucoup plus qu'un simple effort vers le bien. C'est d'abord un acte de foi dans la justice et dans les perfections divines : car si je renonce au plaisir en faveur de la morale, j'affirme qu'un Dieu sage, parfaitement informé de mes intentions comme de mes devoirs, aura suffisamment de puissance, de justice et d'amour pour m'indemniser un jour selon l'équité. Mais surtout je découvre dans cet acte de foi, si je

1. *Nat. et Gr.*, I, II, XXXII.
2. *Am. de Dieu*, p. 87.
3. *Tr. de M.*, II, IV, VIII.
4. *Tr. de M.*, II, IV, VIII.

l'analyse, la plénitude d'une volonté qui par le don de soi ajoute merveilleusement à la simple valeur matérielle de son sacrifice. A bien prendre les choses, elle est toute entière dans son acte s'il est parfait (pour petit qu'en soit l'objet). Elle embrasse autant qu'elle peut l'ordre, elle coïncide avec la volonté divine selon toute sa capacité, sans limites dans cet acte, infini en un sens, où tout l'individu se livre lui-même. Sa récompense, de la part du Créateur de l'ordre, sera le mouvement correspondant : un don total, une plénitude du bien aussi absolue que nous pouvons la recevoir. Il ne s'agit donc plus, selon la vraie justice présidant aux relations des « personnes morales », de compenser un objet perdu, mais de récompenser une intention. Il faut appliquer à cette justice distributive une expression usée, mais absolument propre ici : la vraie mesure c'est le don sans mesure. La sagesse dicte ici des formules apparemment disproportionnées jusqu'à la folie : « c'est pour *mériter le ciel* que nous vivons sur la terre »[1]. « Celui-là mérite un bonheur solide, la récompense légitime d'une vertu éprouvée, qui sacrifie à l'ordre ses plaisirs présents, souffre les douleurs et se maîtrise soi-même par respect pour la loi divine. Cette même loi toute puissante et toute juste décidera de son sort et le récompensera *éternellement*[2] ».

Que nous voilà loin d'un moralisme froid, étouffant les contingences et les spontanéités de la personne! C'est pourtant la raison seule qui nous a conduits; mais elle nous a menés si loin que nous allons, en poursuivant notre marche, glisser dans l'ordre surnaturel et théologique sans heurt, bien mieux nécessairement. Du point de vue où nous sommes parvenus, parcourons d'un regard notre itinéraire, depuis le mépris des sens jusqu'au sacrifice parfait et à sa récompense : « le corps de l'homme est sa propre victime — c'est évidemment son usage le meilleur et le plus indispensable; — car il semble qu'il se sacrifie même par la douleur et qu'il s'anéantisse par la mort. L'âme est en épreuve dans son corps, et Dieu voulant être mérité en quelque manière, voulant proportionner les récompenses aux mérites, nous fournit par les lois de l'union de l'âme et du corps... mille moyens de nous sacrifier et de mériter par sa grâce la récompense éternelle[3] ». Il se trouve qu'en cela nous suivons les pas de Jésus-Christ[4] : Quoi d'étonnant qu'il ait parcouru cette voie de lumière, puisqu'il est à la fois la Lumière et le type parfait de l'humanité! C'est une exigence de l'ordre (qui n'est déjà plus uni-

1. *Tr. de Mor.*, II, VIII, VIII.
2. *Tr. de Mor.*, II, XIV, II. C'est nous qui soulignons.
3. *Tr. de Mor.*, I, X, V.
4. *Conv. Chrét.*, VIII, 218.

quement l'ordre naturel) puisqu'il est notre modèle et nous ses imitateurs : « Tu es un Chrétien qui a le crucifix pour modèle : tu es un voyageur qui gagne sa patrie, et qui doit par ses travaux et ses sacrifices mériter un repos et une gloire éternelle [1] ». Et nous voici, toujours par le simple sacrifice moral, prêtres avec Jésus-Christ dans le domaine du pur amour personnel, de la pure théologie : « comme Dieu a prévu le péché, il a pris le dessein de donner à Jésus-Christ un corps pour être la victime qu'il pût lui offrir, car il faut que tout prêtre ait quelque chose qu'il puisse offrir... et il nous a donné à tous un corps par lequel nous puissions mériter ou que nous devions sacrifier *comme prêtres* à l'exemple de notre souverain prêtre [2] ». Une formule lapidaire du *Traité de Morale* prononce : « l'homme doit se sacrifier soi-même pour posséder Dieu [3] ».

C'est le résumé de tout ce que nous savons sur les conditions humaines du mérite : nous conformer à l'ordre; réfléchir pour contempler; sacrifier, dans cette vue, notre sensibilité : la sacrifier encore au delà du nécessaire jusqu'à nous offrir nous-mêmes aussi parfaitement que possible à l'ordre, c'est-à-dire à la volonté de Dieu qui nous accueille et nous paye de retour. Le mouvement psychologique s'achève en un acte quasi divin. Cet acte, pour le bien comprendre, nous devons envisager un autre aspect du mérite : au lieu de regarder l'action, essayons de pénétrer jusqu'à l'être.

II. Résultat métaphysique : L'union avec Dieu.

Quelle est, en général, la nature de nos relations avec l'ordre ou la volonté divine? Qu'est-ce que notre amour du bien et notre amour de Dieu? Le mérite lui-même, qu'est-il dans son aboutissement et jusqu'à quelle intimité peut-il conduire notre union avec Dieu?

1. Mériter, c'est participer au Verbe.

D'un mot, le *Traité de Morale* répond : « Si notre amour se conforme à cette loi — de l'ordre — nous serons heureux et parfaits tout ensemble, nous aurons société avec Dieu, et part à sa félicité et à sa gloire [4] ». Il explique d'abord comment s'unissent perfection et félicité : nous avons deux tendances profondes, au bonheur et

1. *Médit. Chrét.*, XIX, § 16 (Genoude, 188).
2. *Nat. et Gr.*, I, i, ii, 298.
3. *Tr. de Mor.*, I, i, xiii.
4. *Tr. de Mor.*, II, iv, xii, 4°.

à la perfection morale de notre être; toutes deux sans le savoir cherchent le même objet : la volonté divine, leur mystérieuse source commune. « Dieu, en créant l'homme, lui a donné de l'amour du bien, et par l'impression de l'amour qu'il se porte à lui-même comme deux amours, celui de la félicité et celui de la perfection. Par l'amour de la félicité il l'a uni à sa puissance qui seule peut le rendre heureux; et par l'amour de la perfection, il l'a uni à sa sagesse qui seule peut le rendre parfait et qui doit le conduire comme sa loi inviolable [1] ». Le principe de la moralité se confond donc, pour qui prend sagement sa vie, avec celui de l'amour-propre bien entendu, ressort essentiel de tout acte volontaire; « l'amour de l'ordre immuable de la justice doit toujours être joint à l'amour d'union, qui se rapporte à la puissance de Dieu, afin que notre amour étant semblable à l'amour divin, il nous conduise à toute la félicité et à toute la perfection dont nous sommes capables [2] ». Car telle est le merveilleux dessein du Créateur : Il nous a faits pour jouir de sa félicité même; Il a seulement voulu, pour l'honneur de notre liberté, pouvoir nous l'attribuer comme un mérite. « Dieu nous a créés par sa puissance pour nous unir à sa sagesse, et par elle nous faire cet honneur de pouvoir lier avec lui une société éternelle, avoir communion de pensées et de désirs, et par là lui devenir semblables autant qu'en est capable une créature [3] ». Métaphysiquement, ce qui nécessite en nous l'union du bonheur et de la vertu, de l'obligation et du mérite, c'est une similitude naturelle avec Dieu [4]. Nous sommes faits à son image, et comme il y a dans la Trinité trois relations substantielles, trois principes d'activité harmonisés jusqu'à l'unité de nature, il y a dans l'homme si parfaite cohérence des tendances que leurs objets en réalité, se recouvrent [5]. Chercher l'ordre, c'est chercher à la fois la volonté divine, le développement le plus complet possible de notre vraie personnalité (notre vie spirituelle) et donc, inséparablement, le bonheur. Le mot « perfection » ne dit-il pas « accomplissement », et peut-il y avoir d'autre bien pour un être que de se réaliser soi-même aussi

1. *Tr. de Mor.*, I, t. II, IV, VII.

2. *Tr. de Mor.*, II, IV, VII.

3. *Tr. de Mor.*, III, VIII. Même pensée, donnée comme base d'une preuve métaphysique de la religion (sa nécessité pour la parfaite harmonie du monde moral, pour la similitude avec Dieu). *Conv. Chrét.*, VI, 153.

4. « On ne peut être raisonnable que par la raison universelle : on ne peut être sage que par la Sagesse éternelle.... Réformons-nous donc sur notre modèle : il s'est fait semblable à nous pour nous rendre semblables à lui » *Tr. de M.*, II, IV, XII, 5°.

5. *Tr. de Mor.*, II, V, IV. C'est pourquoi Malebranche présente ses appels à l'ordre moral comme vocations à la ressemblance et presque l'assimilation à Dieu : *Tr. de M.*, I, I, § 14, 22, 23.

pleinement que possible? Les exigences morales et le sacrifice, ainsi compris, deviennent en quelque sorte semences de félicités (laborieuses, il est vrai, mais si fécondes...). La douleur acceptée n'est qu'un aspect passager et sensible, sous lequel il faut voir la réalité profondément bienfaisante. Fixant les yeux sur le modèle des hommes, le Christ douloureux et généreux jusqu'à en mourir, notre philosophe d'écrire dans sa logique : « Dieu n'a jamais eu de spectacle plus *agréable* que celui de son Fils unique attaché en croix pour rétablir l'ordre dans l'univers »[1]. Rétablir l'ordre, c'est la fonction nécessaire du Verbe puisqu'il est l'ordre même. Nous l'avons déjà vu, toute vie intellectuelle n'est que participation de sa pensée... Mieux : de sa substance, puisqu'en définitive, en percevant à l'occasion des créatures leurs images intelligibles, c'est la pensée du Verbe que nous saisissons. C'est elle qui nourrit tout entendement et fait, depuis la contemplation divine jusqu'aux plus humbles idées humaines, l'unité parfaite de l'esprit. En elle, nous avons société avec Dieu et avec toute créature pensante, société privilégiée dont l'union est la plus intime qui se puisse concevoir : « par le moyen de la raison, j'ai ou je puis avoir quelque société avec Dieu et avec tout ce qu'il y a d'intelligences, puisque tous les esprits ont avec moi un bien commun ou une même loi, *la Raison*. Cette société consiste *dans une participation de la même substance intelligible du Verbe, de laquelle tous les esprits peuvent se nourrir* [2] ». Le mérite, résultat de l'effort et normalement du sacri-

1. *Tr. de M.*, I, III, V.

2. *Tr. de Mor.*, I, I, III et IV (les mots soulignés sont en italique dans l'édition de JOLY, p. 2). Malebranche est lui-même « nourri » de saint Paul : nous en avions tout à l'heure une preuve remarquable dans l'interprétation de l'*Épit. aux Héb.*, et l'on en trouverait beaucoup d'autres de moindre importance : ainsi la comparaison citée naguère de la Grâce donnée au pécheur comme une « épée à deux tranchants » pénètrant son âme, se lit dans cette même *Ép. aux Héb.*, c. IV, 12 et 13 : « Vivus est enim sermo Dei, et efficax ,et penetrabilior omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus... », etc. Ce qui est plus sérieux, c'est l'aspiration profonde : la conviction que toute vraie vie humaine est nécessairement entée sur le Christ, toute bonne activité de l'esprit ou du cœur ayant sa racine « dans le Christ ». Sans doute y a-t-il une très grande différence entre l'illuminisme philosophique ou l'occasionalisme de Malebranche et la doctrine paulinienne, purement théologique, de l'incorporation au Christ. Le pieux oratorien, guidé par la spiritualité de son siècle et de son Ordre, applique tout uniment à la vie de l'homme ce qui n'est vrai que dans la vie de la grâce avec les dons gratuits de Dieu. Il s'inquiète peu de préciser ou finit le pouvoir naturel de l'homme et où commencent les purs bienfaits naturels. De là les nombreuses critiques et hostilités qu'il soulève chez bien des adversaires de bonne foi. Mais la tendance spirituelle est la même que chez saint Paul et Malebranche eût certainement signé avec joie tel commentaire de saint Paul par un des théologiens contemporains les plus autorisés : « Quand on dit que le chrétien est dans le Christ

fice, est donc saisie du bien; par suite, du bonheur au moins en prévision et en droit. Saisie d'un bonheur surnaturel, fait de participation à la vie divine, parce que le mérite ne peut guère avoir lieu que sous l'action des grâces obtenues par Jésus-Christ, à l'imitation de Jésus-Christ et pour mieux dire en Jésus-Christ. La continuité reste impeccable dans la théorie du progrès moral, depuis les lois des simples actes humains (illumination intellectuelle et tendances volontaires étudiées plus haut) jusqu'aux actions les plus hautement surnaturelles. Mais puisque tout effort vers le vrai bien est méritoire et puisque tout choix conscient engage nécessairement l'homme dans l'amour des vrais biens ou des faux, la question du mérite embrasse toute la morale. Agir moralement, participer au Verbe, mériter sont des expressions de sens équivalent. Le mérite va-t-il donc se mesurer uniquement d'après la souffrance, et la morale de Malebranche devenir une doctrine de derviches, ou du moins un moralisme impitoyable, exigeant le détachement le plus absolu de toute recherche personnelle, une manière de kantisme avant les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*?

2. L'amour heureux est le terme de tout mérite.

Nous avons implicitement répondu en débattant la question du « pur amour » dans le précédent chapitre. Dès là qu'il est non seulement permis, mais nécessaire, de s'aimer toujours soi-même d'un

« comme l'oiseau dans l'air ou le poisson dans l'eau, cette expression réaliste demeure « au dessous de la vérité; car nous ne sommes pas dans le Christ comme dans un « élément étranger, mais comme dans un tout dont nous faisons nous-mêmes partie. « A vrai dire, le meilleur commentaire de la formule « in Christo Jesu » est ce texte « de saint Paul : « la mort est par un homme et la résurrection des morts sera par « un homme; car de même que tous meurent par Adam, ainsi tous seront vivifiés « dans le Christ ». (I Cor. XV, 21-22). Adam et le Christ représentent ici l'humanité « tout entière et l'on peut dire avec saint Augustin, à condition de le bien entendre : « In Adam Christus et Christus in Adam » (in Ps. C, I. s. I, n. IV, P. L. XXXVII, 1296). « Tous les hommes sont en Adam et tous sont dans le Christ, quoique d'une manière « bien différente : « tous meurent en Adam, dit saint Cyrille d'Alexandrie, parce « que, à cause de sa transgression, la nature a été condamnée en lui; ainsi tous « seront justifiés dans le Christ parce que, grâce à son acte rédempteur, la nature « est de nouveau bénie en lui ». (Frag. in I Cor. : P. L. LXXI, 901). On parle peu « exactement quand on dit que « le Christ de la formule in Christo Jesu est toujours « le Christ glorifié comme Pneuma et non pas le Christ historique ». (Sanday). Ce « n'est pas précisément le Christ glorifié mais le Christ sauveur, le nouvel Adam « qui est visé par la formule; et il l'est depuis le moment où il inaugure sa mission « rédemptrice, c'est-à-dire, à partir de la Passion. Dès lors nous souffrons et nous « mourons avec lui, nous ressuscitons et nous régnons avec lui; nous partageons « sa forme, sa vie et sa gloire. Dès lors aussi, nous sommes appelés, justifiés, élus, « prédestinés en lui; en lui nous obtenons toutes les bénédictions célestes, la grâce, « la filiation adoptive, la sanctification, la vie éternelle. Telle est la valeur normale « de la formule In Christo Jesu » F. Prat, *La Théol. de saint Paul*, t. II, 361-362.

« amour-propre éclairé », dès là qu'il suffit pour être parfait de ne pas transformer ce « motif » d'amour-propre en notre « fin ou notre loi [1] », la conclusion s'impose : aimons Dieu dans tous nos vouloirs, parce qu'il est essentiellement bon et heureux, parce qu'il fera notre bonheur au point de préférer notre salut éternel à celui de « cent mille autres hommes [2] » si le choix, par impossible, nous était offert. De même que l'amour de Dieu est la fin dernière de toute tendance, de même l'amour de moi est la forme et la condition de tout amour : la pensée profonde de Malebranche sur ce point est plus nuancée, plus psychologique, qu'on ne le soupçonnerait d'après ses expressions abstraites. Il faudrait, pour le montrer, analyser de près les pages de l'*Amour de Dieu* où il décrit le bonheur des Saints [3]. Nous y verrions que le véritable amour, loin d'être égoïstement replié sur soi, se livre à Dieu sans réserve et que c'est là son bonheur. Tout comme la nature de la connaissance est de saisir la Vérité substantielle, de s'y répandre sans limites et de se confondre, pour ainsi parler, avec l'objet de sa contemplation, ainsi, et bien plus encore, par l'acte d'amour l'âme se répand dans ce qu'elle aime, vit de sa vie, se laisse absorber par la perfection et le bonheur de Dieu jusqu'à ne plus « s'occuper que de Lui ». Tout ce mouvement, Malebranche l'explique très au long pour éclairer ses adversaires ou ses amis maladroits; mais il l'avait déjà connu quand il écrivait son *Traité de Morale*. « Il n'est pas défendu de vouloir être heureux, disait-il à propos du motif et de la fin des actes humains, ce commandement serait impossible; mais il est défendu de s'aimer ou quelque créature que ce soit comme sa fin, ou la cause de sa perfection et de son bonheur. Celui qui se connaît bien et les êtres créés voient clairement que Dieu seul est aimable; et bien loin que le désir d'être heureux fasse qu'il rapporte à soi-même la cause de son bonheur, bien loin que les plaisirs dont Dieu comble les Saints dans le ciel puissent faire qu'ils s'aiment plus que Dieu, c'est au contraire ce qui fait qu'ils s'oublient et qu'ils se perdent heureusement en la Divinité; car l'amour transforme pour ainsi dire celui qui aime en l'objet aimé, en celui qui fait toute sa félicité [4] ». Ce sont même les lois de cette union qui rendent Malebranche si sévère à l'égard de tout amour des créatures : nous pourrions, reprenant toutes les prescriptions morales de nos chapitres III et IV, juxtaposer à leur

1. *Tr. de Mor.*, I, VIII, XV et II, XIV, V.
2. *Am. de Dieu*, p. 98.
3. *Am. de Dieu*, p. 89 : l'union transformante par l'amour, dès cette vie; p. 94 et 95 : les saints et la lumière divine, le véritable amour; 105, 2° : le parfait amour se laisse ravir et s'oublie en Dieu.
4. *Tr. de Mor.*, I, VIII, XV.

sens de pures exigences éthiques pour la saine vie de l'entendement et l'affranchissement du vouloir spirituel, un autre sens, ascétique, de réserve en vue du pur amour de Dieu. Du principe, expliqué plus haut, que Dieu est seule vraie cause, il suit immédiatement qu'il est le seul vrai bien : c'est pourquoi « l'amour des créatures ne doit point s'arrêter aux créatures : il doit tendre uniquement à Dieu; car il n'y a point deux ou trois bien véritables, il n'y en a qu'un seul, puisqu'il n'y a qu'une seule cause véritable. Il n'y a donc que Dieu d'aimable, j'entends d'un amour d'union [1] ». C'est pourquoi encore tout amour s'arrêtant au moi est plus qu'une faute morale, c'est une prévarication [2] : « celui qui désire qu'on l'estime et qu'on l'aime fait horreur [3] », par ce que « mettre sa fin en soi-même, c'est le dernier des crimes... la folie du sage des stoïciens dont le bonheur ne dépendait point des dieux [4] ». Maledictus qui confidit in homine [5], s'écrie Malebranche avec Jérémie, développant à plusieurs reprises, contre « l'idolâtrie » de tout amour pour la créature, des anathèmes qui rappellent l'inspiration des prophètes d'Israël [6]. Ainsi l'amour-propre bien entendu est-il la voie normale et sûre qui nous mène à Dieu. Ainsi la vie terrestre prend-elle son vrai sens de préparation à l'éternité : la morale sociale comme la morale individuelle établira ses lois dans cette perspective d'une société éternelle dont les sociétés de la terre sont comme l'ébauche et la préparation méritoire. « La vie présente doit se rapporter à celle qui suit... et la société que nous formons maintenant n'est durable que parce que c'est le commencement de celle qui n'aura jamais de fin. C'est pour cette seconde société que la première est établie; c'est pour mériter le ciel que nous vivons sur la terre ». Si nous le comprenons, nous dirigerons notre conduite vers « cette perfection qui nous rend agréables aux yeux de Dieu, et

1. *Tr. de Mor.*, II, IV, II. De là l'insistance des *Conv. Chrét.* (Huitième Entret., 182, 184). pour un amour de Dieu le plus exclusif possible. « Je suis persuadé que l'union qui ne nous attache qu'à Dieu... est celle qui donne toute la perfection... ». Il y aurait une intéressante étude sur la charité à faire dans Malebranche au sens naturel et chrétien : *ibid.*, 8e p., 200.

2. *N. et Gr.*, III, I, IV, 334.

3. M. Joly fait remarquer, *Tr. de Mor.*, p. 175, note 3, que la rigueur de Malebranche dépasse celle de Pascal : l'auteur des *Pensées* se borne « à dire qu'il n'est pas juste de vouloir que les autres hommes nous estiment plus que nous ne le méritons » (art. II, § 8, Havet).

4. *T. de M.*, I, VIII, XVI.

5. *Ibid.*, II, II, VIII.

6. *T. de M.*, II, II, XI; II, IV, IV; C. VI, § 6, 7, 9, 12, cf. le ch. XVI d'Ézéchiel, si violent et si passionné, sorte d'allégorie sur les péchés de la nation élue assimilée à l'épouse infidèle. Comparaison plusieurs fois reprise par saint Paul (encore un rapprochement avec Malebranche), *II Cor.* II, 17 et IV, 2.

dignes de lier avec lui une société éternelle en J.-C. N.-S. [1] ». Les principes sur lesquels il base cette foi morale sont déjà connus : Dieu, seule sagesse, peut seul éclairer tous les hommes et fonder entre eux de la sorte un lien commun : « Tous les êtres dépendent de la puissance du Créateur, esprits et corps, rappelle la *Réponse à Monsieur Régis* [2]. Mais il n'y a que les esprits qui puissent être éclairés de sa sagesse et animés de son amour. Je soutiens que cette raison universelle qui éclaire intérieurement tous les hommes, et qui a pris une chair sensible pour s'accommoder à leur faiblesse... est la sagesse de Dieu même en qui se trouvent toutes les idées et toutes les vérités; que par elle nous voyons une partie de ce que Dieu voit très clairement; qu'ainsi par elle nous avons avec Dieu et entre nous une espèce de société, et que sans elle il est impossible que les esprits puissent avoir même entre eux le moindre rapport ». Sans elle, en effet, nous ne pouvons chercher que les biens sensibles, toujours si limités que celui qui les a n'en peut jouir qu'à l'exclusion de tout autre; par suite éternelles causes de conflits... Caducs, au reste, et incapables, même si nous les donnons généreusement, de fonder chez nos amis une reconnaissance durable, eux qui se corrompent ou se déflorent si vite. Au contraire, par la communication de la sagesse et de la raison qui sont divines, « on fera des amis véritables, des amis constants, des amis immortels; car la raison ne meurt point, la raison ne change point. Elle donne à tous ceux qui la possèdent l'immortalité dans la vie et l'immutabilité dans la conduite [3] ».

3. Corollaires :

a) *La prière méritoire.*

Et c'est ainsi que tout naturellement nous sommes amenés à prier. Le premier élément de cette société comme la plus haute satisfaction que l'homme puisse goûter en cette vie, c'est de se mettre en relation avec l'Éternel. Sans doute, la prière a un sens ascétique; elle fixe notre âme dans cette attitude foncièrement vraie d'humble et affectueuse confiance à l'égard de celui dont elle tient et espère tout. Sans doute encore, la prière est le mouvement spontané de quiconque veut obtenir une grâce, mais en vérité serait-elle inutile pour informer Dieu de « nos besoins et des motifs

1. *Tr. de M.*, II, VIII, VIII.
2. C. II, § 17; Gen., 284. Allusions de même sens : *Conv. Chrét.*, I, 29; *Prém. phys.*, XXII, 416.
3. *Tr. de M.*, II XIII, IX; *Rech.* V, ch. v, 406 et 407. C. VII, 422.

qu'il a de nous secourir ». Son vrai sens, c'est de mettre entre Dieu et nous des relations de personne à personne, répondant au sens de notre effort méritoire. Elle est « nourriture de l'âme », salut des pécheurs et allégresse des justes parce qu'elle nous « oblige de penser à Dieu », parce qu'elle excite « notre amour vers lui [1] ». Dans la prière se fait ce vrai don, total, de l'âme dont nous parlions naguère : et Dieu dans sa justice commutative est engagé par ses promesses et celles de son Verbe à rendre sa propre plénitude à la plénitude des offrandes humaines. Aussi parlera-t-on de « prières méritoires » et tiendra-t-on pour réellement méritoire des biens surnaturels, en droit, tout ce qui équivaut à la parfaite prière : la foi [2], la docilité envers Jésus-Christ [3], surtout la conformité à l'ordre, c'est-à-dire à la volonté divine embrassée selon les lumières de la philosophie chrétienne [4]. Méritoire en droit, cela ne veut nullement dire (est-il besoin de le répéter encore?) que l'homme ait l'initiative ou même à n'importe quel stade de ses progrès le mérite propre de ses actes [5]. Mais, au vrai, Jésus-Christ, et les promesses divines nous ont établis en un tel état que nos consentements à la grâce ont valeur quasi divine. A parler strictement, « les bonnes œuvres ne méritent peut-être en rigueur que la récompense du bonheur » et avec elle les grâces « qui sont absolument nécessaires pour pouvoir vaincre les tentations inévitables », seulement celles-là. Et c'est immense, car c'est la persévérance finale et le bonheur divin assurés à l'âme de bonne volonté par ses mérites que les théologiens appellent « de condigno » : c'est le mérite multipliant indéfiniment les mérites dans l'ordre surnaturel, comme nous avons vu l'effort accroissant régulièrement les ressources de la volonté dans l'ordre naturel. Mais surtout, en vertu de cet échange personnel et réciproque entre la libéralité de Dieu et celle de l'homme, « il convient » (de congruo) à la divine bonté de nous donner plus, d'ajouter une protection et des secours qui ne sont « nos mérites » que comme répondant divinement à nos impuissants efforts. « Il n'y a que les désirs de Jésus-Christ qui aient infailliblement leur effet comme causes occasionnelles » mais « ceux qui observent les conseils de

1. Toutes ces citations : *Conv. Chrét.*, IX, 232 et suiv.
2. *Tr. de M.*, II, II, I.
3. *N. et Gr.*, II, I, XIX, 323.
4. *Tr. de M.*, II, II, XX.
5. *R. au L.* « *des vraies et des fausses idées* ». C. III, 35, 36. « M. Arnauld ne sait-il pas que les hérétiques croyaient par des raisons fort vraisemblables, et qui sont ruinées par les principes établis dans le *Tr. de la N. et Gr.*, que la raison du choix de Dieu devait se tirer des hommes mêmes? Ne sait-il pas que c'est pour réfuter ces pensées de l'orgueil humain... etc. ».

Jésus-Christ, par l'estime qu'ils en font et par la crainte qu'ils ont des peines futures, sollicitent pour ainsi dire, par leur obéissance, la charité de Jésus-Christ de penser à eux ». Dieu, dans sa bonté, voulait voir en nous ce commencement de mérite, cet élément de bonne volonté qui lui permît de répandre sans inconvenance ses largesses infinies. Voilà pourquoi Jésus-Christ demande l'effort et les sacrifices [1]. Voilà l'explication la plus profonde de notre misérable condition, des luttes qu'elle nous impose pour la conquête des vérités morales. Si la morale chrétienne était trop facile, « les négligents et les méchants recevraient une grâce qu'ils ne méritent pas. Dieu ne se donne qu'à ceux qui l'aiment; la vérité ne se découvre qu'à ceux qui la cherchent, qu'à ceux qui sont fidèles à la grâce ». Et puis, tel est notre propre intérêt : « Les hommes estiment peu ce qu'ils acquièrent sans peine, ils aiment peu ce qu'ils n'ont point désiré. Ainsi Jésus-Christ, qui nous est si nécessaire, devait se faire désirer et se faire chercher pour se faire trouver avec plus de joie[2] ».

b) *La joie.*

La joie, voilà bien l'aboutissement de l'effort méritoire : aussi parfaitement inéluctable au terme que la douleur au point de départ. Malebranche, si sévère gardien de la pureté des intentions, si minutieux à chasser, pour les parfaits, tout ce qui peut diminuer le mérite en atténuant le sacrifice [3], ne songe pas à rejeter la joie : ni du cœur du premier homme avant sa chute, lui qui pourtant n'avait besoin d'aucun secours réparateur; ni de celle des justes les mieux établis dans le parfait détachement [4]. Car la joie est très différente du plaisir : elle réjouit l'âme sans doute et peut s'appeler une sorte de « plaisir », mais tout spirituel. Le plaisir, même le plus surnaturel-intéresse la sensibilité et diminue le libre arbitre : la joie, « pure, ment intelligible, laisse l'esprit tout à fait libre, et n'occupe que très peu la capacité qu'il a de penser [5] ». La joie, si parfaitement délicate et respectueuse de notre personnalité, est le plus pénétrant des sentiments [6]. Elle n'étourdit pas comme le plaisir, elle n'absorbe

1. *Conv. Chrét.*, VIII, 218.
2. *Conv. Chrét.*, VI, 172.
3. Tout plaisir diminue d'autant nos mérites : *Rech.*, I, V, I, 24; *Conv. Chrét.*, II, 37. Même le plaisir surnaturel : *Tr. de M.*, I, II, XII; *N. et Gr.*, II, II, XXXIV. Aussi Dieu en prive-t-il parfois les plus justes, dont il veut l'amour « plus humble, plus pur, plus méritoire ». *N. et Gr.*, III, II, 33. Ainsi pour son Fils : *ibid.*, ch. 26, 27.
4. « Je n'ôte point à Adam les sentiments de joie ». *A Arn.*, et *Rech.*, III, I; IV, IV, 236.
5. *Quatrième Éclaircis. Rech.*, p. 300.
6. *Rech.*, III, I, IV, IV, 236.

point comme le bonheur, mais elle est plus satisfaisante que les plaisirs et plus souveraine que le bonheur [1]. Elle n'est pas mercenaire : le plaisir, même celui de la grâce, prévient l'âme comme un acompte payé par la loi morale : la joie vient après l'acte et sort de l'âme même, sans rien qui ressemble au produit extérieur de quelque marché [2].

Elle ne saurait nuire au mérite puisqu'elle laisse intacte la liberté, spiritualisant et élevant l'âme au lieu de l'avilir. Qu'est-elle donc? Elle est « foi et disette » en même temps [3] : elle est à la fois la connaissance (expérimentale ou purement intellectuelle, peu importe) de notre perfection actuelle et l'espérance des bien éternels, auxquels cette perfection nous donne droit. Et la *Recherche* de nous expliquer en quoi consiste la douceur de cette espérance : quand elle est sûre, elle est comme la possession voilée, mais réelle, du bien, elle « l'approche de l'esprit et le lui fait goûter [4] ». Pour les chrétiens, elle est donc « solide, grande parce que le bien qu'ils goûtent par la foi et l'espérance est infini... rien ne peut les séparer de leur vrai bien ». Et l'expérience quotidienne le prouve, « car dès qu'une personne forme seulement la résolution de mépriser tout pour Dieu, elle est d'ordinaire touchée d'un plaisir ou d'une joie intérieure qui lui fait sentir aussi vivement que Dieu est son bien, qu'elle le connaissait clairement [5] ». Par là s'explique le rôle éminent de la joie dans la vie morale. Absolument pure, elle est ici-bas la seule consolation du juste, qui lui permet d'attendre le vrai bonheur [6]. Elle fait partie du mérite parce qu'elle est inséparable de la vertu, en fait, psychologiquement, comme en droit (ordre métaphysique et ordre moral). Il est une très belle page de Bergson sur la joie [7]. L'auteur l'analyse avec plus de charme et de goût mais un peu dans le même sens que Malebranche, accentuant encore plus la distinction d'avec le plaisir, le pur sentiment de victoire, de progrès vital et, selon son expression, « l'accent triomphal » de toute joie. Il en

1. *Rech.*, I, v, I, 24.
2. *Quatrième Éclaircis. Recher.*, p. 300. « Il y a cette différence entre le plaisir prévenant et le plaisir de la joie, que celui-là prévient la raison et que celui-ci la suit. Car la joie résulte naturellement de la connaissance que l'on a de son bonheur ou de ses perfections, puisqu'on ne peut se considérer comme heureux ou comme parfait, sans en ressentir incontinent de la joie ».
3. *Rech.*, III, I, IV, IV, 236.
4. *Ibid.*, IV, X, I, 340.
5. Toutes ces citations dans *Rech.*, V, IV, 400.
6. « On ne peut être heureux que par la possession du vrai bien. Mais en cette vie on ne peut posséder le vrai bien que par l'espérance. On ne peut donc être heureux en cette vie qu'en évitant tout ce qui affaiblit l'espérance et qu'en retranchant tout ce qui la fortifie » *Conv. Chrét.*, VI, 175.
7. H. Bergson, *L'Énergie Spirituelle*, pp. 24-25.

donne, d'après son système général, une explication que l'on peut discuter : encore a-t-il été conduit par la sincérité de son analyse, et malgré des formules à saveur panthéiste, à déceler dans l'effort et la joie la signature d'une personnalité, le témoignage de son « agrandissement » et de sa parfaite prise de possession d'elle-même.

Au terme de cette étude sur un problème traité par Malebranche, il nous semble reconnaître dans son génie quelque chose d'analogue. Oui, la logique des « lois générales », de l'immuable et unique causalité divine, de « l'ordre » entraînerait l'absence de toute contingence. Et le besoin de rigueur du « théologien-géomètre » semblerait devoir évincer de sa tour d'ivoire les intrusions des personnalités... si la tour d'ivoire existait ou si, comme la monade de Leibniz, elle n'avait point de fenêtres. Mais précisément elle en a : Malebranche est un psychologue, et son tact, et son sens des réalités spirituelles ont encore plus de raffinements que ses besoins géométriques. Depuis l'attention au seuil de la vie consciente, jusqu'à l'effort, à l'obligation, au mérite qui est don de soi et à ces conceptions sur la justice, le pur amour et la joie, toutes si importantes et si inspirées par un sens aigu du libre arbitre, on ne comprendrait rien au mérite, et, pouvons-nous dire, à toute la morale de Malebranche si l'on n'y faisait d'abord la place de la personne, de la personne consciente et réellement libre.

CONCLUSION

La question du mérite (droit acquis à l'agent moral par sa bonne action) et de ses relations avec la grâce divine semble mettre en opposition deux concepts irréductibles : celui d'une intervention divine universelle et toute puissante; celui d'une liberté individuelle humaine réellement efficace. Il a paru intéressant d'étudier, dans ce Mémoire, comment se résoudrait ce problème d'après la métaphysique si théocentriste et la morale si psychologique de Malebranche.

Les difficultés ne manquaient pas. D'abord notre philosophe lui-même se trouvait en présence d'une question étonnamment débattue. Mystérieux chez Augustin, reconnu impossible par Luther et Calvin, l'accord entre la puissance divine et l'action humaine était affirmée par Jansénius, mais avec des explications qui revenaient à le nier. Il faut avouer que les solutions bañesienne et moliniste, pour être plus mesurées, n'en étaient guère plus claires. Par ailleurs, on avait tant discuté sur la nature et les modalités de la grâce, tant analysé aussi les ressorts psychologiques de nos actes surnaturels, que tout paraissait dit sur ce problème insoluble.

Mais on est encore plus déconcerté, en abordant Malebranche, par l'originale complexité de sa doctrine. Philosophes et théologiens, on dirait qu'il a tout pillé; pourtant, nulle impression de marqueterie, tout est profondément pensé et lié : une unité très ferme et parfaitement vivante, même quand elle est très subtile, harmonise jusqu'aux contradictoires. Ce n'est pas un éclectisme d'ailleurs : c'est un génie personnel qui a tracé hardiment sa voie, une voie croisant un peu toutes les autres et que les autres ne laissaient pas soupçonner.

Son idée de Dieu est-elle cartésienne ou bérullienne? [1] Elle fait bien appel à l'infinité comme Descartes, mais plus encore à la sou-

1. *Conv. Chrét.*, *Entret. Métaph.*, *Tr. de la Nat. et de la Grâce*. Sur Bérulle, v. H. Bremond, *Hist. Lit. du Sent. relig. en France*, et les textes du Cardinal réunis par Taveau. Les meilleures éditions de Malebranche : *Maleb.*, par M. Gouhier, 1929, *Conv. chrét.*, par Bridet 1929, *Frag. Phil.*, Vidgrain, 1923, *Entret. s. la Mét. et la religion*, Fontana, 1922, *Tr. de l'Am. de Dieu*, Roustan, 1922, etc.

veraineté comme l'Oratoire : si l'ontologisme récuse toute causalité seconde vraiment efficiente, c'est pour mieux supprimer tout amour de la créature.

Cette absorbante action divine convient, selon la *Recherche*, à l'entendement humain, loin de lui nuire; car il est purement passif et reçoit tout de Dieu; appréhendant directement « la nature » du Créateur, il n'a de tout le reste qu'une indirecte « vision en Dieu ». La vie dans la lumière divine, dans cette lumière de l'entendement qui s'oppose aux fausses lueurs des sens, c'est la contemplation : la parfaite vertu puisque la sagesse est le tout de l'homme [1].

Encore faut-il qu'elle soit « vertu », donc voulue : ici, la question rebondit. La volonté a, dans la psychologie de Malebranche, un domaine très étendu puisqu'elle doit intervenir au sein même du jugement : c'est elle qui fait l'affirmation ou la négation. Elle est « comme le mouvement de l'esprit » tandis que l'entendement en est « comme l'étendue ». Elle « n'est que l'âme même en tant qu'elle aime sa perfection et son bonheur ».

Elle ne poursuit des biens particuliers que selon les attraits venus de Dieu par le moyen des tendances.

Mais voici le point délicat : la volonté peut « se reposer » indûment pour jouir, s'arrêter dans ce mouvement de l'amour qui, de soi, remonterait jusqu'à Dieu. Ce dernier privilège, purement négatif, s'appelle la liberté : pouvoir « d'actes immanents » — dit Malebranche, qui veut ne voir que l'aspect privatif de nos volitions et ne leur accorder aucune valeur causale (l'occasionalisme s'y oppose) tout en continuant à les appeler actes.

Le mérite, lui, consiste, au fond, à ne pas faire usage de la liberté, puisqu'il est achèvement, et la liberté limite. Mais c'est précisément pourquoi il est positif, il est progrès. Il est même plus : conquête, puisqu'il sanctionne une victoire sur la concupiscence, cet attrait trompeur des biens sensibles et limités. Conquête de quoi? D'un état

1. Remarquons au passage l'originalité du système : Descartes attribuait déjà une haute importance à la contemplation et à la méthode, mais notre philosophe en fait résolument l'unique finalité de l'homme, se refusant à donner une part à la vie morale et une part à la vie scientifique. Il centre, par suite, toute son ascèse sur la rectitude intellectuelle : d'où la valeur presque unique attribuée aux sciences purement rationnelles, le mépris de l'imagination et des données sensibles jusque dans l'éducation des tout petits enfants... D'autre part, il reconnaît le rôle de l'attrait sensible dans l'attention (premier pas de l'activité intellectuelle), il en fait d'excellentes analyses, il rétablit en de précieux paragraphes, dispersés et comme honteux, toute une admirable psychologie de la sensation, de l'imagination, etc., toute une esquisse des conditions affectives de la vie intellectuelle; nous aurons à revenir sur cette dualité du génie de Malebranche, à parler du courant, inavoué mais très important, de subjectivité et d'intuition affective qui oriente sa philosophie concurremment avec le courant rationaliste.

d'âme nouveau, car le courant psychologique (tout ce lot d'idées et de tendances que les modernes appellent le subconscient) est orienté par nos actes. Malebranche considère ceci comme une vérité capitale [1]; il va très loin dans ce sens : il semble qu'à ses yeux l'âme, une fois maîtresse de soi, devienne un dynamisme vital qui cherche lui-même et crée ses voies, avec le concours de Dieu, mais non sous sa « prémotion physique » [2]... Ce qui reviendrait bien à concéder à la volonté libre une véritable efficience et en ferait une sorte d'exception métaphysique plus que miraculeuse si l'on songe à l'occasionalisme.

Du moins cette volonté est-elle, sans nul doute, absolument à part dans l'ordre créé : sans s'appeler « création [3] » ni « autonomie » au sens kantien, elle est une puissance mystérieuse échappant au légalisme scientifique [4], contingente, spontanée, capable de développement indéfini grâce à l'exercice et à l'habitude [5], comme l'entendement est indéfiniment perceptible par une bonne méthode (nouvel exemple du plan harmonieux selon lequel cette philosophie se développe).

Tel est le point d'arrivée des chapitres II, III, IV étudiant respectivement comment se pose le problème du Mérite dans la philosophie de Malebranche : en général d'abord, puis dans sa conception de l'entendement, enfin par rapport à la volonté.

Le chapitre V [6] nous transporte dans un autre monde : c'est, avec la théorie de la grâce, la rencontre du surnaturel proprement dit. Impression contraire à celle du début : on y est beaucoup moins dépaysé qu'on ne pouvait s'y attendre. Notre penseur, qui est ascète et mystique en philosophant, reste philosophe dans le domaine mystérieux de la théologie.

Il construit la sienne en se souvenant du dogme, sans doute (car il est indiscutablement sincère dans sa foi), mais en dépendance précise de sa métaphysique. Sans reprendre dans cet aperçu les

1. *Prém. Phys.*, § 12, 390.

2. *Rech.*, I, I, II, 6; *Tr. de M.*, I, I, XV, 402; *Premier Écl. Rech.*, p. 292.

3. Contre les accusations de Fénelon, on explique parfaitement dans le sens d'un dynamisme dépendant de Dieu les textes incriminés : *N. et Gr.*, III, II, XXIII et XXIV, 339.

4. *N. et Gr.*, II, II, XXXVIII, 343.

5. On a extrait, dans le travail, de divers textes du *Tr. de la Nat. et de la Gr.*, les éléments d'un véritable petit essai sur la vertu, la révélant accessible à tous grâce à la méthode qui part du plus petit effort et conduit à la perfection consommée.

6. Il fait appel à toute l'œuvre de Malebranche. Textes les plus cités, *Tr. de la Nat. et de la Gr.*, *Conv. Chrét.*, et surtout les quatre livres des *Rép. à M. Arn.*, où l'auteur est amené souvent à préciser, fréquemment à nuancer et quelquefois (sans trop vouloir l'avouer) à corriger — sinon sa pensée — du moins l'expression qu'il lui donnait dans ses précédents ouvrages.

études détaillées du Mémoire sur les points de contact de Malebranche avec les diverses écoles théologiques[1] retenons-en la conclusion qui était déjà celle de M. H. Gouhier dans *La Philosophie de Malebranche*[2] : ce « théologien-géomètre » veut ignorer les écoles et prendre librement où il les trouve les données ou solutions de ses théorèmes.

Pour le grand problème, l'action de la grâce sur la liberté, il a subi très fort l'influence hétérodoxe : la « grâce de délectation » pèse sur la volonté par des attraits, sortes de réalités psychiques correspondant aux « forces » de la physique. D'où conception de l'acte libre comme le confluent de deux actions, divine et humaine, se « poussant » naturellement... Perspective pélagienne, gardée par Jansénius et Arnauld. Le génie de Malebranche a tenté de s'en évader; pour une fois cependant, il fut timide et c'est dommage : car son sens métaphysique allait à rejoindre la pensée de saint Augustin et de saint Thomas quand il entrevoyait la grâce et la nature se fondant, pour l'être comme pour l'agir, en une véritable unité ontologique (ni Dieu, ni homme, mais « l'homme nouveau » ou homme-surnaturel).

La notion de mérite, exposée au chapitre VI, est assez complexe comme toute cette philosophie.

Du grand devoir de la mortification, il s'ensuit, de par la justice commutative, un droit au bonheur pour l'agent moral qui « sacrifie son corps » à l'ordre immuable. Par ailleurs, l'ordre s'identifie avec le Dieu vivant. A la personne humaine qui se livre selon tout son pouvoir, le Dieu personnel se donne donc selon toute son infinie capacité : c'est la vie surnaturelle et le bonheur éternel des justes[3]. Ainsi la forme parfaite de la justice distributive récompense-t-elle notre amour, en quelque sorte infini, pour le Verbe incarné[4]. Par

1. Avec le Jansénisme par exemple : impossibilité de l'état de « pure nature », exigence du surnaturel, distinction capitale entre « grâce de lumière ou du Créateur » et « grâce de délectation ou du Réparateur » (qu'il appelle, avec Jansénius, « grâce victorieuse » tant elle lui semble confisquer toute la liberté d'action des élus), théorie des deux amours et nécessité quasi absolue des sacrements pour le salut, petit nombre des élus; avec le Molinisme au contraire : jeu efficace de la liberté, même à l'égard du « don de persévérance », le salut réellement accessible à tous, même après la chute, rejet du « pouvoir prochain » des bañesiens comme une « ombre » et en « terme impénétrable », etc...

2. On ne saurait dire tout ce que ce mémoire doit aux ouvrages de M. Gouhier, qui sont l'étude la plus claire et la plus approfondie publiée jusqu'à ce jour sur la pensée de notre philosophe : *La Phil. de Maleb.*, Vrin, 1926, *La Vocat. de Maleb.*, *id.*, à quoi l'on peut ajouter le *Maleb.*, déjà cité et la *Pensée relig. de Descartes*, Vrin, 1924.

3. *Tr. de Mor.*, II, ch. IV, VIII et XIV.

4. *Conv. Chrét.*, VIII, 218; *Médit. Chrét.*, XIX, XVI; *Nat. et Gr.*, I, I, II.

ce parfait amour du Verbe [1], la morale rebondit si haut (jusqu'à la croix) [2], qu'elle rejoint la plus pure inspiration de saint Paul et de la mystique chrétienne traditionnelle.

Au terme de cette étude, nous saisissons au vif la double inspiration déjà pressentie : un pur rationalisme qui prétend déduire de l'infini divin l'idéal de la contemplation passive, l'ascèse toute négative de la mortification, pour arriver à la « vision en Dieu » de la vérité; d'autre part, un spiritualisme étonnamment profond et riche d'expériences, averti de nos contradictions intimes comme de l'infinie complexité de nos ressources, confiant en l'intuition de l'amour jusqu'à suggérer, en faveur de ce libre élan de l'amour, une sorte de miracle métaphysique [3] : son épanouissement, c'est l'amour personnel de Dieu élevant l'âme à sa propre hauteur. Cette philosophie intuitionniste et affective paraît avoir, chez Malebranche, une importance qu'on a souvent négligée.

Enghien (Belgique).

Louis Esquirol.

1. *Tr. de Mor.*, II, iv, xii.
2. *Tr. de Mor.*, I, i, xiv et I, iii, v.
3. La causalité efficiente accordée au libre arbitre.

BIBLIOGRAPHIE

MALEBRANCHE : *Recherche de la Vérité*, Jules Simon (1842).
— *Conversations chrétiennes*, Bridet (1929).
— *Traité de la Nature et de la Grâce*, Genoude (1837).
— *Éclaircissements* (Rech. et Tr. Nat.), Genoude (1837).
— *De la Prémotion Physique*, Genoude (1837).
— *Méditations chrétiennes*, J. Simon (1842).
— *Traité de Morale*, Joly (1882).
— *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion*, P. Fontana (col. Les classiques de la Phil.) (1922).
— *Traité de l'Amour de Dieu*, D. Roustan (col. Chefs-d'œuvre méconnus) (1922).
— *Trois Lettres au P. Lamy*, D. Roustan (1922).
— *Correspondance inédite*, Blampignon (1862).
— *Fragments philosophiques et Correspondance*, Vidgrain (col. hist. des Grands Philosophes) (1923).
— *Recueil de toutes les Réponses à M. Arnauld*, 4 vol. Michel David (1709).

Ouvrages divers.

A. D'ALÈS, *Providence et Libre Arbitre*, Beauchesne (1927).
P. ANDRÉ, *De la Raison*, Genoude (1837).
Vie du R. P. Malebranche, Ingold (Bibl. Orat.) (1886).
A. ARNAULD, *Œuvres*, t. XXXVIII et XXXIX d'Arnay, Lausanne (1780).
SAINT AUGUSTIN, *Opera*, t. II, IV, V, X, etc. Migne, *P. L.* XXXIII-XLIV.
V. BAINVEL, *Nature et Surnaturel*, Beauchesne (1903).
SAINT BASILE, *Les Ascétiques de saint Basile*, Hermant (1679).
SAINT BASILE, *Opera*, Migne, *P. G.* XXII-XXXIX.
BATTEREL, *Mémoires domestiques pour servir à l'Histoire de l'Oratoire*, Ingold (1905).
E. A. BLAMPIGNON, *Études sur Malebranche*, Douniol (1862).
L. BLANCHET, *La Préparation du « Cogito » cartés. dans la philosophie grecque*, *R. Mét. et de Mor.*, avr. 1933, pp. 187-230.
J. DE BLIC, *Art. sur le Can. XXII du Concile d'Orange*, Gregorianum (1926).
O. BLOCH, *Dic. Étym. de la Langue Franç.*, P. U. Fr. (1932).
F. BOUILLIER, *Histoire de la Phil. Cartésienne*, Durand (1854).

H. Bremond, *Histoire lit. du Sentim. relig. en France*, t. III. La conquête mystique : l'École Franç., Bloud et Gay (1921).

L. Bridet, *La Théorie de la Connaissance dans la Phil. de Malebranche*, Rivière (1929).

V. Brochard, *Le Dieu de Spinoza* dans *Études de Philos. Anc. et de philos. moderne*, Alcan (1912).

J. Chevalier, *Descartes*, Plon (1923).

— *Pascal*, Plon (1924).

V. Delbos, *Études sur la Philos. de Maleb.*, Bloud (1924).

— *La Philos. Française*, Bloud (1919).

Denzinger, *Enchiridion Symb.*, Friburgi (1908).

Descartes, *Discours sur la Méthode*, éd. E. Gilson, Vrin (1925).

— *Œuvres* (12 volumes), Adam et Tannery (1897-1913).

Dic. de Philos., Lalande.

Dic. de Théol. cathol., Vacant et Mangenot.

Dic. apol. de la Foi cathol., d'Alès.

P. Dumont, *Le caractère divin de la grâce d'après la théol. schol. Rev. Sc. Rel.* (1934).

— *Le surnaturel dans la théol. de saint Augustin*, *Rev. Sc. Rel.* (1931).

— *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Beauchesne (1936).

Encyclopédie, chez Panckouke.

Grande Encyclopédie, Berthelot, etc.

Fénelon, *Réfutation du syst. du P. Maleb.*, Lebel (1820).

E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin (1929).

— *La liberté chez Desc. et la théol.*, Alcan (1913).

E. Goblot, *Vocabulaire philosophique.*

H. Gouhier, *La pensée religieuse de Desc.*, Vrin (1924).

— *La Phil. de Maleb.*, Vrin (1926).

— *La vocation de Maleb.*, Vrin (1926).

— *Malebranche* (col. Les Moralistes Chrétiens), Gabalda (1929).

F. X. Jansens, *Baïus et le baïanisme*, Museum Lessianum (1927).

H. Joly, *Malebranche*, Alcan (1901).

E. Joyau, *La théorie de la Grâce et la Liberté morale de l'homme*, Alcan (1889).

L. Labbas, *La Grâce et la Liberté dans Maleb.*, Vrin (1931).

J. Laporte, *La doctrine de la Grâce chez Arnauld*, Pr. Un. de France (1922).

P. Mabille, *Controverses sur le Libre Arbitre au XVII*e *siècle*, Jobard (1879).

J. Maréchal, *Précis d'histoire de la Phil. Mod., t. I de la Renais. à Kant.* Museum. Less. (1933).

L. Ollé-Laprune, *La Phil. de Maleb.*, Lagrange (1870).

P. Pourrat, *La Spiritualité chrét.*, Gabalda (1925).

Me Albert Leroy, *Un janséniste en exil; correspondance de Pasquier Quesnel*, Perrin (1900).

B. Romeyer, *Phil. augustinienne et thomiste. Arch. de Phil.* Vol. 8, cahier 4, Beauchesne (1931).

Th. de Régnon, *Bañes et Molina*, Oudin (1883).

Ch. Renouvier, *Phil. Analyt. de l'histoire*, Paris (1896).

Revue de métaphys. et de mor., Tom. 23 (Blondel : *l'Anti-cart.*, etc.) (1916).
F. Strowski, *Pascal et son Temps*, Paris (1897).
Urbain et Levesque, *Correspondance de Bossuet* (col. : Les Gr. Écriv. de la France), Hachette, 1925.
J. Vidgrain, *Le christianisme dans la Phil. de Maleb.*, Alcan (1923).
A. Vinet, *Hist. de la prédication parmi les Réformés de Fr. au XVIIe siècle*, Paris (1860).
V. Van der Haeghen, *Geulincx. Étude sur sa vie, sa Philos. et ses ouvrages*, A. Hoste, Gand (1886).

Manuels.

E. Baudin, *Introduction gén. à la Phil.*, de Gigord (1927).
— *Psychologie* (1921).
B. Romeyer, *Theodicea.*
A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, Desclée (1896).

TABLE DES MATIÈRES

CE CAHIER I DU VOLUME XIV DES « ARCHIVES DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 31 MARS MCMXXXVIII PAR FIRMIN-DIDOT AU MESNIL, POUR GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS ÉDITEURS A PARIS.